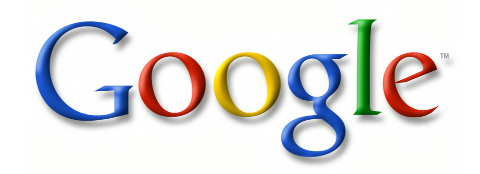


孝經

LE HIAO-KING

Du même auteur:

Tchoung-hoa kou-kin tsaï. TEXTES CHINOIS ANCIENS ET MODERNES, traduits pour la première fois dans une langue européenne. *Paris*, 1874. In-8°. 12 fr.

Yin-tchi wen. Le Livre de la Récompense des Bienfaits secrets. — *Tchoung-king*. Le Livre sacré du Devoir, par Ma-young. — *Miao-fah Lien-hoa King*. La Parabole de l'Enfant égaré. — *Siao-yao-yeou*. La Pérégrination, par le philosophe Tchouang-tse. — *Tchu-fan-tchi*. Les îles de l'Asie Orientale. — *San-tsaï-tou-hoeï*. Histoire naturelle du mûrier. — *Tiao-tchang*. Sur la fabrication du camphre en Chine. — *Mouh-mien*. Le cotonnier.

LES PEUPLES ORIENTAUX CONNUS DES ANCIENS CHINOIS. Seconde édition. *Paris*, 1886. In-12 elzév. . . . . 4 fr.

Couronné par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

DICTIONNAIRE DES SIGNES IDÉOGRAPHIQUES de la Chine. *Paris*, 1873. In-8°. . . . . 20 fr.

Chan-haï-king. ANTIQUE GÉOGRAPHIE CHINOISE, traduite pour la première fois sur le texte original, avec un grand commentaire emprunté aux sources indigènes. Deux vol. in-8° avec cartes et figures.

La première partie a paru dans les *Mémoires de la Société Sinico-Japonaise*.

NOTICES SUR LES ÎLES DE L'ASIE ORIENTALE, extraites d'ouvrages chinois et traduites pour la première fois sur les textes originaux. *Paris*, Imprimerie impériale, 1861. — In-8°. . . . . 2 fr.

Extrait du *Journal Asiatique*.

Fa-tsien. Les Billets doux. Poème cantonais du VIII° des tsaï-tse modernes. Fragments traduits en français. *Paris*, 1876. — In-8°. . 2 fr.

San-tsaï-tou-hoeï. LES PEUPLES DE L'INDO-CHINE et des pays voisins. Notices ethnographiques traduites du chinois. *Paris*, 1874. — In-8°.

TABLE DES PRINCIPALES PHONÉTIQUES CHINOISES, disposées suivant une méthode nouvelle. Seconde édition. *Paris*, 1858. In-8° . . . 3 fr. 50

O-mi-to fouh kiang-ho. L'ÉPOUSE D'OUTRE-TOMBE. Conte Chinois, traduit sur le texte original. *Paris*, 1864. In-12. . . . . 5 fr.

FIRST ELEMENTS OF THE CHINESE LANGUAGE. A second edition. *London*, 1887. In-8° . . . . 3 fr. 50

LES PEUPLES DE L'ARCHIPEL INDIEN connus des anciens géographes chinois et japonais: fragments orientaux traduits en français. *Paris*, 1872, in-4, br., pl. . . . . 3 fr.

Sous presse:

Loung-tou-koung-ngan. LES JUGEMENTS DE PAO-KOUNG, le Salomon de la Chine. Contes populaires, traduits du chinois. — Un vol.

Pour paraître prochainement:

HISTOIRE DE LA LANGUE CHINOISE. — Un vol.

Un prix de 1200 francs a été décerné par l'Institut de France à un fragment de cet ouvrage.

E. J. BRILL, imprimeur de la Société Sinico-Japonaise, à Leide.



LE

HIAO-KING

LIVRE SACRÉ

DE LA

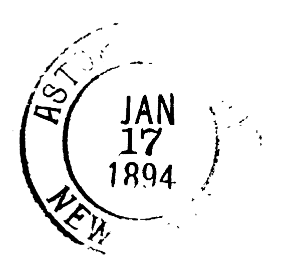
PIÉTÉ FILIALE

PUBLIÉ EN CHINOIS
AVEC UNE TRADUCTION FRANÇAISE
ET UN COMMENTAIRE PERPÉTUEL EMPRUNTÉ AUX SOURCES ORIGINALES

PAR

LÉON DE ROSNY

PARIS
MAISONNEUVE ET CH. LECLERC, ÉDITEURS
LIBRAIRES DE LA SOCIÉTÉ SINICO-JAPONAISE
25, Quai Voltaire, 25
1889


ASTO
JAN
17
1894
NEW

A la mémoire de ma mère.

Il était quatre heures et demie du matin. Les premières lueurs de l'aube commençaient à peine à répandre une lumière indécise dans une petite chambre que n'éclarait déjà plus une veilleuse vacillante et à demi éteinte. Dans cette chambre, ma mère se mourait.

Créée toute de dévouement et d'abnégation, son âme forte et fervente s'était fait chair pour vivre de la vie de son seul enfant, pour lui apprendre que l'amour et la vertu ne sont pas de vains mots, pour lui enseigner qu'ici-bas on peut n'avoir qu'une ambition : celle d'être le bonheur d'un autre.

Au moment solennel de ces terribles épreuves, l'homme change brusquement d'objectif, ses sens se troublent, et c'est à peine s'il perçoit encore quelques vagues impressions du monde extérieur. Communiant avec la mort, il ne comprend plus rien à la vie. Les riants mirages de l'avenir n'ont

plus l'art de le fasciner. Il n'espère plus : il se souvient. A genoux devant un passé qui lui échappe, devant un passé dont il ne reste pas même une ombre, sa conscience, étreinte dans la froide étoffe d'un suaire, se dresse avec l'inexorabilité d'un juge résolu de prononcer son propre arrêt. A ce tribunal intime, il n'y a pas d'avocat, parce que nul ne cherche à se défendre; il n'y a d'inscrit dans le code qu'un châtiment, le remords. Le remords de n'avoir pas suffisamment pratiqué le culte de la reconnaissance, le remords de n'avoir pas fait ce qu'on aurait pu faire, le remords d'avoir laissé graver sur le livre de fer de l'existence la formule accablante de l'irréparable : « Il est trop tard ! »

Les émotions que l'on éprouve à ces heures suprêmes sont-elles révélatrices des plaies cachées de l'âme, ou bien ont-elles seulement pour effet de produire un trouble encéphalique provoqué par la surexcitation du système nerveux ? En d'autres termes, les grandes douleurs peuvent-elles servir à éclairer l'esprit de l'homme et à le rendre meilleur; ou bien n'ont-elles pour résultat que d'exagérer à ses yeux les faiblesses de sa nature, sauf à

provoquer bientôt après une réaction dangereuse pour la valeur morale de l'individu.

Lorsqu'à la période de la douleur instinctive succéda celle de la douleur consciente, lorsque je me retrouvai face à face avec les exigences de ce qu'on nomme « la vie réelle », j'ai refléchi sur ces deux manières de voir, et je suis arrivé à la conclusion qu'elles étaient l'une et l'autre également fausses, parce qu'elles manquaient de mesure. Il n'est pas douteux que le paroxysme du désespoir n'engendre des pensées et des résolutions exorbitantes; il n'est pas moins vrai que la souffrance développe parfois les qualités rudimentaires du cœur, en leur donnant une somme de maturité qu'elles obtiendraient difficilement dans les conditions habituelles.

L'homme proteste sans cesse contre les coups du destin qu'il juge presque toujours injustes et immérités. Job blasphème contre Jéhovah; Prométhée insulte les Dieux. La tourmente qu'endure l'esprit en révolte contre les inexplicables caprices du sort n'est cependant pas aussi infructueuse qu'on pourrait le penser. La plus haute prérogative de la

créature est de ne devoir sa valeur qu'aux efforts de son travail, qu'aux conquêtes qu'elle peut accomplir sur elle-même. En dehors de cette perspective qui lui est ouverte, la liberté qu'elle ambitionne, la liberté qu'elle adore, la liberté pour laquelle elle meurt en combattant, n'est en somme qu'une folle et puérile chimère.

C'est une bien fausse idée, et une idée pernicieuse, que de voir dans la vie un voyage durant lequel il est sage de se distraire et d'oublier. La vie n'est pas un épisode de touriste: c'est une tâche à accomplir, une tâche que la nature nous confie et qu'elle nous impose au besoin. Ce qu'on appelle les joies de l'existence ne serait qu'une insultante ironie, si nous ne venions sur cette terre que pour y chercher des plaisirs. Les jouissances les plus vantées ne valent certainement pas la peine qu'elles nous coûtent: dans la pénombre du lendemain, elles sont sans cesse suivies par le noir cortège des regrets, des désillusions et des désirs non satisfaits. La vie serait détestable, si elle n'était pas un devoir.

La vie, c'est le labeur de l'ouvrier *responsable* de l'emploi de son temps. Pour la sauvegarde de

ce labeur et sa continuité, il lui est licite d'approprier à ses besoins les milieux où il évolue; mais il doit se souvenir que, n'étant pas seul agent de révolution et de progrès, il ne lui est pas permis d'isoler ses actes des autres activités qui l'environnent.

De là l'idée, la raison d'être de la famille et de la société. Cette idée a été commune à tous les peuples, mais tous ne l'ont pas conçue d'une manière également satisfaisante; tous, surtout, ne l'ont pas mise en pratique d'une façon aussi féconde, aussi conforme aux exigences, aux nécessités de l'ordre général de l'univers.

Des circonstances fortuites ont voulu que, dès ma première jeunesse, mes regards fussent tournés du coté de l'Extrême-Orient. J'ai examiné les principes qu'on y avait choisis pour régler les rapports des hommes; j'ai réfléchi sur deux doctrines à peu près complètement adverses, ou du moins aussi différentes que possible dans leurs applications: la doctrine de l'École Confucéiste et la doctrine de l'École Bouddhique.

La seconde l'emporte sur la première comme

puissance de conception. Il est cependant loin d'être établi qu'elle ait été la meilleure et surtout la plus édifiante dans les périodes embryonnaires qu'ont traversé les anciens peuples, périodes dont nous ne sommes certainement pas encore sortis, quelque soit le jugement optimiste qu'il convienne de porter sur l'état actuel de la civilisation moderne

L'idée bouddhiste s'associe sans conteste d'une façon plus logique, plus intime, plus formelle, à la notion que nous avons acquise de nos jours sur les fins de l'univers; mais il serait imprudent de soutenir qu'elle n'a pas pour résultat d'isoler l'individu et de lui fournir des prétextes favorables à ses tendances égoïstes. La doctrine de Confucius, au contraire, sans grande portée philosophique, a l'avantage de satisfaire aux besoins immédiats de l'homme dont l'émancipation n'est pas faite, quoiqu'on dise, et ne peut se faire sous l'empire du trouble intellectuel qui caractérise notre époque.

C'est au moment où nous nous sentons séparés des personnes les plus chères que les spéculations de la philosophie abstractive et les théo-

ries sceptiques qui en découlent le plus souvent se montrent sinistres et malencontreuses, alors qu'il s'agit avant tout de combler le vide qui vient de se produire à nos côtés. Ce qu'il nous faut alors, ce n'est pas une pâture pour la raison; c'est un aliment pour le cœur. La notion d'amour, qui s'étiole dans les froids laboratoires de la recherche humaine, est supérieure de toute l'étendue d'un monde aux plus brillantes hypothèses de la critique. Les rêves de l'idéal, ne fussent-ils que mensonge et illusion, l'emportent en beauté sereine sur les plus merveilleux tatonnements de la science.

Aux époques de lassitude morale, le ciel de la Raison est trop lointain pour songer à y atteindre. L'ambition est plus modeste. Sous le vêtement du deuil, il suffit à l'homme d'abaisser ses regards sur la terre. Un être aimé a disparu; sa dépouille corporelle est enfouie dans le sol, et son âme, que nous voudrions au moins retrouver, dont nous n'apercevons nulle part la trace, s'est sans doute dissipée dans les épais brouillards de la plus impénétrable des énigmes. *Sursum corda!*

La lyre poëtique de tous les peuples nous enseigne qu'il n'est pas impossible à la créature aimante de retrouver aux enfers l'ombre de ceux qui y sont descendus. C'est donc au fond des plus épaisses ténèbres de la destinée que le devoir nous invite à nous rendre. Yudhisthiras y a rencontré ses frères malheureux, Orphée son épouse, Izanaghi sa sœur.

Si l'idée de revoir aux enfers une personne perdue appartient toute entière au domaine de l'imagination, celle qui nous porte à penser que la mort n'a pas complètement rompu les liens de l'affection, qu'il est encore possible de faire entendre sa voix à ceux qui ne sont plus, est à coup sûr profondément enracinée dans le cœur de l'homme. Elle procède d'un besoin imprescriptible de continuité dans l'existence, du sentiment qui nous affirme que certaines œuvres ne sauraient être interrompues.

S'il est absurde de supposer que les agrégations constitutives d'une personnalité corporelle peuvent survivre à la décomposition du corps, il n'en est pas précisément de même de l'élément moral; et l'hypothèse de la perpétuité de l'âme

n'est en rien contraire aux principes de la science et de la philosophie, pourvu toutefois qu'on l'appuie sur cet axiome:

«La Nature est nécessairement logique dans ses lois et conséquente avec elle-même; donc ce qui est digne de durer est impérissable.»

Je n'ignore point les objections qu'on peut faire et qu'on a faites à un pareil axiome. La raison, d'accord avec le sentiment intime, nous affirme néanmoins qu'il est vrai. Mais ce n'est pas ici le lieu de discuter dans quelle mesure il est vrai. J'y reviendrai plus tard.

Quant à la question de savoir s'il existe des rapports possibles de pensée entre les vivants et les morts, elle est bien autrement complexe et difficile à résoudre, bien que les peuples de tous les temps et de tous les climats aient eu généralement confiance dans l'éventualité de ces rapports. Quel homme au monde n'a jamais invoqué ceux qu'il a perdus, ne leur a jamais adressé la parole, comme si les modulations du larynx avaient le privilège de franchir les frontières d'outre-tombe? L'homme, il faut le reconnaître, a sans cesse abusé de ces invocations; et, sous le travestissement de la

prière, il s'est adressé à d'innombrables fétiches dont il a peuplé a l'envie les régions imaginaires. Ces faiblesses, nées de l'ignorance, ne prouvent peut-être pas d'une manière absolue et définitive l'impossibilité des relations entre les âmes. Plusieurs phénomènes constatés par l'expérience montrent que nous sommes encore loin de savoir à quoi nous en tenir sur les affinités possibles de deux organisations pensantes et réfléchies. Certains effets de l'hypnotisme, par exemple, sont quelque chose de plus que la résultante d'un trouble encéphalique causé dans l'organisme par des influences matérielles. Il reste, sur ce terrain, bien des mystères à expliquer, et il est également irrationnel d'en déduire des motifs pour ou contre la possibilité, en certains cas, d'une association des âmes.

Jusqu'à présent néanmoins l'hypothèse de rapports entre les vivants et les morts n'a trouvé de place que dans le domaine de la poésie, et il est sage de l'exclure de celui de la science. Il n'est cependant pas invraisemblable que cette hypothèse, — gratuite aujourd'hui, — change un jour de caractère et devienne digne de pénétrer dans le champ d'exploration de la philosophie. Il suffit pour cela

qu'on arrive à se rendre compte des lois encore inconnues de la solidarité dans la nature et à réduire le caractère des rapports des êtres à ce qui peut être nécessaire à la cause éternelle de l'univers. On me trouvera sans doute imprudent de parler d'un si grave problème, là où il ne m'est pas possible de le discuter comme il conviendrait de le faire. Je m'y suis décidé par ce seul motif qu'au moment où j'ai écrit ces lignes, de longues réflexions m'ont convaincu qu'il n'était pas absolument insoluble. Jusqu'au jour prochain, je le souhaite, où j'essaierai de l'aborder scientifiquement, je demande qu'on considère ma déclaration comme la résultante de l'état d'esprit où je me trouvais lorsque j'ai rédigé ce peu de mots.

Je professe la doctrine que la philosophie n'a pas le droit de dédaigner les audacieuses intuitions de la poésie, et que c'est seulement en pratiquant le culte de l'idéal, le culte de la beauté ineffable et sans forme, qu'il est possible de soulever quelque coin du voile épais dont la mort recouvre la condition de ceux qui ont été et qui ne sont plus.

Mais ce n'est pas durant les cruelles angoisses d'une séparation récente, que l'activité cérébrale est en état d'ambitionner des conquêtes sur le domaine de l'inconnu. Aux prises avec la douleur, l'être est tout sentiment: il n'est plus raison. La seule prérogative qu'il puisse encore revendiquer, c'est la faculté de pressentir. L'intuition est pour lui la grâce sanctifiante qui donne accès dans le Saint des Saints. Pour accomplir le grand acte investigateur de la vie militante, ces heures solennelles sont des heures de préparation. La préparation efficace repose sur l'amour et le devoir: elle a pour instigateur le souvenir. La savante théorie de l'atavisme ne répond à rien dans la pratique, elle ne saurait rendre aucun service, si elle ne vise pas l'être moral, si elle est impuissante à l'améliorer.

A plus tard donc, le dangereux pèlerinage dans les obscurités d'outre-tombe, où de puissantes imaginations n'ont pas craint d'entreprendre la recherche de ce que la loi fatale de la nature leur avait ravi. Pour l'instant, je demande moins loin le baume de la consolation nécessaire au cœur déchiré. L'Orient a conduit mes pas au

Temple des Ancêtres. C'est là que Confucius a construit, sur de solides assises, le majestueux édifice de la Piété filiale; et, depuis lors, pendant vingt-quatre siècles, un peuple immense n'a jamais cessé d'en vénérer la pure et touchante harmonie.

J'avais lu, durant ma jeunesse, le beau livre où le moraliste de Lou nous enseigne les préceptes de cette Piété. Dans des moments de loisir, j'en avais rédigé une traduction littérale. Cette traduction n'était point destinée à voir le jour. A la mort de ma mère, j'ai fait le vœu de la publier pour l'offrir respectueusement à sa mémoire. J'accomplis aujourd'hui cette promesse.

Paris, le 14 mars 1875.

L. DE R.

INTRODUCTION.

I. CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES SUR LA PIÉTÉ FILIALE.

La Piété filiale, chez les peuples de l'Occident, c'est-à-dire chez les peuples chrétiens, a pour assises la religion: le terme lui-même ne laisse subsister aucun doute à cet égard. Chez les Orientaux, au contraire, ou du moins chez les peuples qui ont subi l'influence de la Chine, la Piété filiale est la base même sur la quelle repose l'édifice de la société tout entière; le *Hiao*, qui en exprime l'idée dans la langue chinoise, appartient en conséquence au domaine de la politique et de la morale: il n'a rien à faire avec la théologie.

En tant qu'idée religieuse, la Piété filiale a surtout pour objectif la soumission de la créature envers le créateur: les enfants doivent à leur

père amour, respect et obéissance; les hommes, qui sont les enfants de Dieu, ont les mêmes obligations à remplir à l'égard de leur père céleste.

De là à aboutir au principe d'autorité et à pénétrer dans le domaine de la politique, il n'y avait qu'un pas à faire: Dieu a établi un chef dans chaque nation, *in unamquamque gentem posuit rectorem*[1]; donc ce chef, qui tient son autorité de Dieu, ne saurait être responsable qu'envers Dieu. C'est ce qui a fait dire à Saint-Paul: «Que toute personne soit soumise aux puissances supérieures, car il n'y a pas de puissance qui ne vienne de Dieu, et c'est lui qui a fondé toutes celles qui existent[2].

La réaction religieuse devait nécessairement chercher à amoindrir les conséquences d'une telle doctrine, ou tout au moins à tempérer les rigueurs de son application dans la vie des peuples. L'esprit critique devait aller plus loin, sans réfléchir si la notion religieuse de l'autorité était réellement inconciliable avec les droits de l'homme,

---

[1] *Ecclésiastique*, ch. XVII, ℣ 14.
[2] *Épitre aux Romains*, ch. XIII, ℣ 1.

et si la prétention de fonder sur un pacte mutuel les rapports du père et de l'enfant, du mari et de la femme, n'avait pas pour résultat de rapetisser le problème sans fournir aucun nouveau moyen de le résoudre.

Si au lieu de transporter le débat dans l'arène brûlante des discussions théologiques, si au lieu de mettre en ligne de compte les intérêts gouvernementaux qui en ont dénaturé le caractère, on s'était placé sur le terrain de la philosophie naturelle, les inconvénients des extrêmes dans lesquels on est tombé eussent été sans doute amoindris. Sans chercher à envisager la question sous tous ses aspects, comme il conviendrait de le faire dans une étude spéciale, il n'est pas inutile de s'enquérir des termes les plus logiques pour la poser.

Reléguant d'abord sur un second plan le système suivant lequel le chef politique d'un état doit être considéré comme le père du peuple, — c'est non seulement la donnée chinoise, mais celle qui a été plus ou moins répandue partout, — il suffira d'examiner ici la situation du père de famille.

Si le fait de la naissance des êtres est seulement la résultante d'un instinct animal et inconscient, si ce fait n'est pas régi par des nécessités supérieures et absolument harmoniques, nécessités qui le rendent solidaire de l'œuvre générale et éternelle de la nature, il est évident que ce n'est pas le fils qui doit à son père de la reconnaissance pour l'avoir appelé, sans qu'il l'ait voulu, sans qu'il ait pu s'y soustraire, à prendre part au dur labeur de l'existence, labeur sans trève ni repos, — mais bien le père qui doit de la gratitude à son fils de venir, sans murmure et sans malédiction, partager le poids de ses chaînes et les amertumes de son existence. Dans ce cas, la Piété filiale serait plus qu'une vertu: ce serait la plus colossale des abnégations, ce serait la mise en pratique des sentiments du chien fidèle qui lèche affectueusement la main dont il a reçu des coups. Et dès lors, il n'y aurait plus lieu de douter que les progrès de la philosophie et de la science n'aboutissent qu'à désorganiser la famille et à la rendre impraticable en ce monde. Ce qui se passe de nos jours en est la preuve: l'avancement des

connaissances humaines est en raison inverse de l'affection des êtres les uns pour les autres. La femme revendique des droits égaux à ceux de l'homme; et si les enfants ne réclament pas encore leur indépendance absolue, dès qu'ils se sentent ou se croient en état de voler de leurs propres ailes, ce n'est pas faute de le désirer. Ce n'est plus désormais pour la femme et pour l'enfant qu'une question de force à acquérir: dès qu'on l'aura obtenue, la morale sera transformée suivant les besoins de la situation nouvelle.

En effet, pour quel motif la femme et l'enfant seraient-ils l'un et l'autre soumis à l'autorité du mari et père?

Les organes de l'intelligence, chez la femme, ne sont pas autrement conformés que chez l'homme; et les anthropologistes les plus habiles, qui n'hésitent pas à déterminer la race à laquelle appartient un crâne qu'on leur présente, sont fort perplexes quand on leur demande si ce crâne est celui d'un homme ou celui d'une femme.

Quant à l'enfant, ce n'est pas encore un être

entièrement développé, et il lui manque bien des attributs qui caractérisent la puissance chez l'homme parvenu à son état normal. En revanche, l'enfant grandit de jour en jour, s'améliore, se perfectionne: c'est une individualité en voie ascendante. Son père, lui, tout au contraire, est une machine qui se détériore de plus en plus, qui tend à devenir bientôt hors d'usage. L'un est l'avenir; l'autre est à peine le passé. Or, quels arguments le passé ferait-il donc valoir pour imposer des lois à l'avenir? L'autorité paternelle, dans de telles conditions, n'aurait guère d'autre résultat que de gêner la marche du progrès et de provoquer un retour en arrière. Cette autorité ne reposerait que sur le privilège de la force, et sur la force en révolte avec la logique et le bon sens.

Voilà cependant où mènent les théories modernes qui prétendent aboutir à l'émancipation de l'homme et des sociétés. Ces théories ont pour mobile inavoué mais réel la recherche des mécontents et des envieux partout où il s'en trouve, et l'intention occulte de tirer parti de leurs aspirations égoïstes. Je crois qu'il est temps

d'engager la lutte contre de telles théories qui se répandent chaque jour davantage et qui ravalent l'homme en le faisant descendre bien au-dessous du niveau de l'animal. Mais pour que cette lutte aboutisse au triomphe d'idées plus saines, plus dignes de l'être sensible et pensant, il faut quelle soit engagée sur un terrain scientifique où l'on n'ait pas à craindre de sentir le sol s'effondrer sous les pas.

Il me semble qu'au point de vue des idées modernes la question de la Piété filiale, qui était dans la Chine ancienne, comme nous le verrons, une pure question d'intérêt politique, doit être posée à peu près dans ces termes:

«Le Père, en donnant le jour à l'enfant, lui crée-t-il une charge onéreuse dont il eut pu le dispenser (dans le cas affirmatif, l'enfant ne serait tenu à aucune reconnaissance, loin de là); ou bien lui rend-il, au contraire, le plus grand et le plus solennel des services». — Examinons.

En dehors de la doctrine suivant laquelle il n'existe dans l'Univers qu'une perfection à l'état perpétuel de devenir, je ne crois pas qu'on

puisse résoudre le problème autrement que veulent le faire les prétendus « progressistes », — à savoir par l'émancipation de la femme et de l'enfant, émancipation fondée sur le principe de l'égalité virtuelle des droits chez tous les hommes, sans considération du sexe ni de l'âge. Il n'y a même aucun motif pour que le sentiment égalitaire avec lequel on flatte les masses n'aboutisse à des conclusions bien autrement énormes, et pour que, partant de pareilles prémisses, on ne se demande pas quel argument on ferait valoir au besoin pour refuser aux singes anthropomorphes d'abord, aux autres animaux ensuite, la possession de droits politiques en rapport avec leurs intérêts? S'il est vrai que nous descendions d'une grenouille ou d'un autre bratracien; si notre premier ancêtre était un affreux amphibie, la Piété filiale nous permettra-t-elle toujours de traiter en esclaves les petits-neveux de nos grands oncles et de les manger? Le principe d'autorité, dont nous voudrions continuer à faire usage aux dépends des êtres inférieurs, serait l'éternelle raison du plus fort; et c'est cette seule raison du plus fort qui nous fournit les moyens de justifier la

suprématie de l'homme sur la femme, et celle du père sur l'enfant.

La Piété filiale, dira-t-on, résulte de la dette de reconnaissance que l'enfant contracte d'une façon implicite en échange des bienfaits, des témoignages d'amour, des conseils, de l'éducation qu'il reçoit de son père et de sa mère. L'argument n'est pas sans valeur, mais il n'est pas décisif; et il pourrait être, si non rétorqué, du moins fortement affaibli par des raisonnements du même ordre que ceux dont je viens de parler tout à l'heure.

La mère est certainement le type le plus merveilleux de l'amour de la progéniture. Mais le caractère méritoire de cet amour, quelque manifeste qu'il puisse être en maintes circonstances, est lui-même contestable. On a dit que la mère aimait ses enfants par instinct naturel; que la femme de l'homme chérissait ses petits comme la poule chérit ses poussins. Pour que ce raisonnement soit juste, il faudrait que cet amour fût la conséquence formelle de la communauté du sang. Or nous savons qu'il n'en est rien, et qu'on ne peut guère trouver ailleurs que dans les romans la preuve

qu'une mère, qui n'aurait jamais vu son enfant, sache le reconnaître *proprio motu* et se sente attirée vers lui, sans que personne ne lui révélât ses liens de parenté avec l'inconnu.

Dans la condition inférieure de la maternité, l'amour de la progéniture n'est guère qu'un effet d'imagination; c'est souvent aussi le fait d'un certain désir de jouissance inhérent à toute manifestation animale; c'est la tendance spontanée de l'être non encore dégrossi par la réflexion d'obéir à un sentiment rudimentaire qu'il subit avant d'avoir demandé à sa conscience dans quelle mesure ce sentiment était légitime.

A ce premier état d'évolution intellectuelle, la mère aime son enfant, parce que son enfant est sa chose, parce qu'il lui appartient à elle et n'appartient pas à un autre. Peu importe au fond que cet enfant soit réellement le sien: il suffit qu'elle le croie, qu'elle n'ait aucun doute à cet égard. On aime un petit chat qu'on élève, un moineau, voire même un animal moins aimable, parfois même une plante: on l'aime parce qu'on fait acte de propriétaire, parce qu'on est son maître. Du moment où la propriété

n'existe plus, du moment où l'objet aimé passe dans d'autres mains, l'amour ne tarde pas à diminuer, souvent même à s'anéantir complètement.

Résulte-t-il de là que ce que j'ai appelé le premier état d'évolution intellectuelle de la mère soit l'état normal, définitif, que son amour ne puisse être quelque chose de très différent, quelque chose de bien plus élevé? Assurément non. L'amour réel, l'amour solide, l'amour sans hypocrisie et sans restrictions, ne peut être que l'amour de la vérité parfaite, du bien absolu, de la beauté éternelle. Ils eussent été dans le vrai, en tous les temps et sous tous les climats, ceux qui faisaient dire à la religion que le seul amour venant de Dieu devait retourner à Dieu, s'ils eussent expliqué comment, avec un tel principe, il était possible de tenir compte des justes exigences de la créature et de ses plus respectables revendications.

Le problème est à coup sûr aussi délicat qu'embarrassant. On pourrait peut-être chercher les vestiges de sa solution dans le bouddhisme, bien que je n'aie pu trouver nulle part dans

ses livres une telle solution formulée d'une manière tant soit peu explicite. Il faut cependant reconnaître que le panthéisme indien s'est manifesté dans des conditions exceptionnellement avantageuses pour qu'on puisse y rattacher des théories philosophiques en communion de principes avec les résultats les plus appréciés par la science moderne de l'expérience et de l'observation. Cela est tellement vrai que lorsqu'on examine la plupart des doctrines récentes de l'évolution et du transformisme, on est inévitablement conduit à les rattacher aux spéculations de la philosophie brahmanique réformée par l'enseignement de Çâkya-mouni.

En se plaçant donc au milieu du courant des idées bouddhiques, sans consentir cependant à le suivre sans réserve, plusieurs des problèmes les plus complexes de la destinée semblent bien près d'être résolus d'une façon satisfaisante. On n'échappe évidemment pas au domaine périlleux de l'hypothèse, mais on se trouve en présence d'un roman vraisemblable et qui, en tout cas, a l'avantage de ne pas choquer la raison et de rester d'un bout à l'autre d'accord avec ses prémisses.

C'est ainsi que le Bouddhisme arrive à donner une explication en apparence très raisonnable du malheur qui frappe les créatures, malheur qui semble d'ordinaire une profonde injustice du sort, bien faite pour motiver la révolte de la créature contre la cause de son existence. Suivant la loi indienne de la transmigration des âmes, rien de plus naturel, rien de plus juste que de nous voir supporter, dans la vie présente, la conséquence des fautes que nous avons commises dans des vies antérieures. Si l'on se place sur le terrain des autres religions, l'enfant qui nait et n'a pas encore commis de péché, est victime d'une flagrante injustice du destin, lorsqu'il se trouve aux prises avec le malheur. Dans la pensée bouddhique, au contraire, c'est justice qu'il endure des souffrances dès ses premiers pas dans la vie, s'il a mérité un châtiment pour des actes accomplis avant de renaître sous la forme où il existe aujourdhui.

En se rattachant à ces mêmes données bouddhiques, l'enfant, quel que soit le milieu où il est né, quelles que soient les épreuves qu'il est appelé à subir en cette vie, doit être reconnaissant

envers ceux qui lui ont donné le jour et lui ont ainsi fourni les moyens d'aboutir le plus vîte possible au but de son existence. Il doit surtout une vive gratitude à ses parents si, par l'éducation, par l'exemple, par la culture de la pensée, il a été mis à même d'atteindre à ce but de la façon la plus parfaite et par la voie la plus sûre et la plus courte.

Il y aurait certainement beaucoup à dire contre un tel raisonnement, contre une telle manière de comprendre les devoirs des enfants vis-à-vis de leur père et de leur mère; ce qu'on peut soutenir, c'est que ce raisonnement, malgré ses lacunes, malgré son insuffisance, est encore le meilleur qu'on ait formulé. On pourrait prétendre aussi que ce problème est étranger au champ de la science, qu'il est de ceux auxquels elle ne doit pas toucher, de ceux qui ne doivent pas être résolus. Je pense, moi, que puisqu'il s'agit d'un problème qui n'a cessé de préoccuper l'esprit humain d'âge en âge, s'il n'appartient pas à la zône de recherches dans laquelle évolue la critique contemporaine, il appartient sans doute à une zône supérieure qu'il lui sera licite d'ex-

plorer un jour. Que, pour l'instant, la question soit reléguée dans l'arêne de la poésie et du roman, qu'elle ne puisse pas être traitée autrement que l'on traite un sujet d'imagination, je le veux bien; mais ce serait empiéter, ce me semble, d'une façon aussi gratuite qu'audacieuse sur le patrimoine de l'avenir, que d'affirmer qu'on ne pourra jamais lui assurer une place légitime dans le domaine de la science.

II. LA PIÉTÉ FILIALE AU POINT DE VUE DU BOUDDHISME ET AU POINT DE VUE DU CONFUCÉISME.

On reproche souvent à la doctrine de Çâkya-Mouni d'encourager les instincts égoïstes, de détruire les liens de la famille, d'engourdir les nations aussi bien que les individus. Je crois que cette manière de voir est pour le moins excessive, et qu'il est facheux de prononcer sans réserve des accusations aussi graves contre une philosophie religieuse qui, en somme, a énoncé de très bonne heure les grands préceptes de la

charité et de l'abnégation. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'il serait facile de trouver dans le Bouddhisme un même nombre d'arguments pour ou contre une pareille manière de voir.

Au fond il n'y a là, — comme presque partout ailleurs dans le domaine des disputes de l'esprit, — qu'une simple confusion de mots. La poursuite ardente d'une idée fixe, comme celle qu'on attribue aux bouddhistes fervents, n'exclue pas nécessairement l'amour d'une manifestation vitale; en d'autres termes, ou peut aimer une conception abstractive sans cesser d'aimer une personne. Je ne prétends pas cependant que caresser un rêve à l'excès ne puisse détourner, dans une certaine mesure, de l'amour d'un être; mais au fond, le tort n'est pas réel. L'être aimé peut souffrir de l'absence de quelques soins, il peut se croire victime de négligence et douter de la valeur de l'attachement, ce qui est à coup sûr un mal. Au fond, il ne perd rien de la profondeur de l'affection: l'affection dont il est l'objet est consciente, au lieu d'être nerveuse.

Puisque en logique absolue, l'amour tout entier doit revenir à Dieu, — en d'autres termes

au plus haut idéal du vrai, du beau et du bien, — l'amour, quelque soit l'objet auquel il s'applique, ne doit pas avoir d'autre terme effectif. Ainsi l'ont compris les Chrétiens; et il serait injuste de condamner les Bouddhistes de l'avoir entendu de la même manière. Néanmoins, dans la situation relative de la créature qui évolue au milieu du tourbillon du devenir, comprendre ainsi l'amour, c'est peut-être beaucoup exiger d'elle, c'est peut-être vouloir qu'elle se dégage un peu prématurément de l'enveloppe charnelle qui lui permet de manifester son existence et de réaliser le progrès qu'elle est susceptible d'acquérir durant cette existence. Il nous reste ici-bas trop d'attaches terrestres pour qu'il ne nous soit pas permis de songer à la terre. Une tendance abstractive sans mesure, en nous faisant oublier que nous ne sommes pas seulement esprit, pourrait fort bien transformer en songes creux les formules en apparence les plus belles de notre organisation morale.

La doctrine de Confucius qui craint de se perdre dans les spéculations nuageuses de la métaphysique, et celle de Çâkya-mouni qui redoute

d'en sortir, ont sans doute l'une et l'autre besoin de tempéraments: elles peuvent être funestes en pratique, si elles se produisent dans l'oubli des nécessités de temps et de milieu.

Les orgueilleuses conquêtes de la science ont droit à notre respect, à notre respect sans bornes; mais nous devons bien aussi quelque chose aux humbles aspirations de ces âmes simples qui accomplissent souvent mieux leur devoir par instinct que nous n'arrivons à savoir faire le nôtre par raisonnement.

C'est à des âmes simples mais déjà détournées du sentiment de nature que Confucius a entendu s'adresser; c'est à un peuple qui avait déjà longtemps vécu, qui avait contemplé d'un œil d'envie la condition des riches et des heureux de ce monde, qui avait ambitionné les jouissances matérielles que le sort n'a pas également réparties entre les hommes que le grand moraliste de Lou a résolu de donner ses leçons. Toutes les forces et toutes les puissances d'ici-bas, — la force de l'idée comme la force de l'autorité et de la fortune, — lui causent une égale crainte: il hésite à les régarder en face.

Résolu à prendre son parti de l'inégalité des situations sociales, à subir la suprématie des rois et des princes, il accepte l'autocratie d'un despote pour ne pas avoir à subir celle de plusieurs tyrans à la fois; il reconnaît enfin toutes les prérogatives du maître, sauf à solliciter de son bon plaisir des concessions qu'il déclare aussi nécessaires aux intérêts du trône qu'à ceux de la masse.

Çâkya-mouni est résolu à ne pas tolérer d'autre guide que sa raison. Il croit inopportun de se préoccuper de la force, afin de n'avoir pas à lutter avec elle. Il se méfie même de son cœur, parce que le cœur est le siége des passions, et il entend lui imposer silence. La résolution à laquelle il se condamne, logique avec son systême, devient cependant, dans la pratique, le côté faible de sa doctrine.

Il veut oublier l'élément essentiel de ce qui vit, — l'amour —: il ne peut se soustraire à ses continuelles revendications, à ses inéluctables conséquences. Le philosophe insensible, l'ascète austère redevient malgré lui l'apôtre de la charité. Lorsqu'il arrive à se dégager de l'empire

des sens, lorsqu'il s'efforce de n'avoir plus même le sentiment de sa propre individualité, lorsqu'il veut étendre cet état inconscient aussi bien à son organisation intime qu'à l'univers ambiant, il arrive sans cesse à contredire ses théories les plus formelles.

Lui qui repousse toute pensée sentimentale, comme on repousse une tentation; lui qui se refuse à aimer pour n'avoir pas à sentir, est sans cesse saisi d'une incomparable pitié: il ne voit dans le monde que malheur, et il est compatissant pour toutes les souffrances. La famille qu'il a désertée, et sur laquelle il essaie de jeter le voile de l'oubli, lui revient sans cesse à l'esprit; et lorsque sa glorification est complète, lorsqu'il s'est rendu indifférent à toutes les émotions d'ici-bas, il songe à sa mère et monte au ciel, où réside Mahadêvi, pour la faire participer à la somme de vérité qu'il a acquise. L'apôtre de l'indifférence, durant sa vie réelle ou légendaire, devient ainsi un grand apôtre de la miséricorde. Ses enseignements, néanmoins, ne doivent point aboutir à leurs fins: les innombrables peuples qui les acceptent n'y puisent que des données

égoistes; les nations qui reçoivent le baptême de la foi nouvelle voient se corrompre au milieu d'elles le principe le plus fécond et le plus indispensable de la vie humaine, l'activité; et celui-là même qui a voulu établir des liens étroits entre tous les êtres soumis à la loi de la métempsychose, n'arrive pas à une notion claire et pratique de la solidarité confraternelle des hommes. Muet sur notre origine, au sujet de laquelle il n'émet pas même une hypothèse, il est impuissant à nous enseigner que nous sommes les enfants d'un même père, que nous ne formons qu'une seule famille sur la terre. «Aimez-vous les uns les autres!» devient un précepte banal et sans avenir sur ses lèvres que n'a jamais agité la passion humaine. Il brille de tout l'éclat de la beauté abstractive, mais il lui manque la beauté aimable. Il ne promet point de récompenses malsaines pour prix de la vertu et du devoir, mais il provoque d'innombrables désertions dans les cohortes de l'humanité active. Il nous dit que la vie est un mal, et au lieu d'encourager l'être sensible et intelligent à réagir contre ce mal, à lutter corps à corps avec le destin, il inscrit sur

sa bannière la désolante devise: «Sauve qui peut!»

Songer sans cesse au salut, lors même qu'on y songe en pratiquant l'abnégation, le sacrifice volontaire de soi-même, ce n'est peut-être pas le véritable moyen de se conformer aux exigences immuables de la nature; ce n'est peut-être pas non plus se rappeler suffisamment que nous avons des liens qui nous retiennent à la terre. Le désir opiniâtre de se confondre avec le Grand Tout, — quelle que soit la haute idée qu'on puisse se faire de la perfection de Dieu, — est au moins prématuré chez l'être qui est venu en ce monde pour autre chose que de chercher à en sortir. L'extastique Catherine de Sienne, lorsqu'elle s'écriait: «Toujours souffrir, jamais mourir!» tenait au moins compte de sa nature terrestre, puisqu'elle revendiquait la souffrance qui appartient à la terre. Le bôdhisattva a sans doute commis un anachronisme en préconisant la poursuite du nirvâna dans un monde où les êtres sont encore soumis à trop de servitudes matérielles pour qu'ils puissent concevoir un état absolument dégagé de la matière.

Quoiqu'il en soit, dans la vie pratique tout

au moins, le Bouddhisme, en dépit de la prodigieuse puissance de ses théories et de ses dogmes, ne saurait guère s'associer sans de profondes réformes à la condition actuelle du progrès. Il s'appuie sur une somme considérable de vérité; mais cette somme est comptée en espèces qui n'ont plus cours aujourd'hui. C'est seulement au prix d'une énorme transformation qu'il peut espérer acquérir un issu en dehors des limites où il est resserré de nos jours.

Il serait sans doute injuste d'attribuer au bouddhisme l'état de somnolence relative des nations qui ont embrassé ses doctrines. Les peuples de race Jaune ne sont évidemment pas au niveau des peuples Européens, au point de vue de l'activité scientifique et industrielle; mais il n'en a pas toujours été ainsi, et l'on pourrait citer plus d'un exemple bien propre à affaiblir la portée de cette appréciation, témoin les Mongols du siècle de Gengis-Khan et de Tamerlan, auxquels l'élément turc, il est vrai, s'était mêlé dans une assez forte mesure; — témoin les Japonais contemporains qui accomplissent une foule de réformes sociales et politi-

ques avec une activité vertigineuse qu'on ne saurait pas attribuer à un peuple qui dort. La question, d'ailleurs, serait mal posée de la sorte. S'il était prouvé que le bouddhisme pratiqué suivant toutes les exigences de sa discipline peut assoupir l'activité humaine, il n'en résulterait pas nécessairement qu'il en soit de même là où il n'existe en réalité qu'à l'état nominal. La majeure partie des Chinois et des Japonais, considérés comme Bouddhistes dans les statistiques religieuses, ne règlent pas plus leur vie sur les préceptes de Çâkya-mouni qu'une foule d'Européens sur la parole du Christ. L'état léthargique de l'Asie tient à des causes multiples, parmi lesquelles l'insuffisance d'idéal me paraît le plus important facteur. En Orient, on sait à peine ce que c'est que l'enthousiasme. L'enthousiasme provoque des folies, mais il est aussi parfois le mobile de grandes choses. Pour pratiquer avec fruit l'art de l'enthousiasme, il faut la jeunesse; les Asiatiques ont longtemps vécu.

Une philosophie morale comme celle de Confucius était bien faite pour détourner les Chinois des voies larges mais souvent périlleuses où se

sont engagées les nations chrétiennes. Cette philosophie, sans grande portée rationnelle mais essentiellement pratique, répondait mieux que toute autre au milieu qui l'avait vu naître et dans lequel l'introduction successive de plusieurs cultes étrangers ne devait pas avoir pour effet d'en altérer sensiblement les principes. Le Bouddhisme s'est plutôt associé au Confucéisme qu'il ne l'a supplanté. Le Christianisme lui-même n'aurait jamais obtenu d'adeptes dans le Royaume du Milieu, s'il n'avait consenti à faire des concessions à la doctrine qui représente par excellence l'esprit national des Chinois.

Le Bouddhisme s'est adressé à la raison affaiblie par le scepticisme, à l'esprit convaincu d'impuissance et découragé. Le Christianisme a fait appel au sentiment: il a voulu guérir les plaies du doute en donnant au cœur l'espérance avec la foi. Le Confucéisme a cherché ses assises sur le terrain du bon sens, de l'intérêt domestique et immédiat; il s'est montré «positif» dans le sens le plus terre à terre de ce mot. Convaincu qu'il avait affaire à des peuples enclins par nature à la vénération, il a établi ses principes sur la

pratique du «respect». Il a considéré la constitution de la famille comme la base de toute théorie morale, et il en a fait le point de départ des institutions politiques. En plaçant entre les mains du père une énorme puissance, il a justifié l'autocratie du souverain, il a rendu l'esclavage facile à supporter et presque aimable; il a fermé pour de longs siècles jusqu'à la moindre velléité de révolte et de réforme intellectuelle.

Pour juger tolérable une constitution de la famille sous l'empire des préceptes bouddhiques, on serait contraint de l'imaginer avec des rouages qui nous sont inconnus. Il faudrait supposer, par exemple, chez tous ses membres, un amour sans borne des spéculations contemplatives et un désintéressement absolu des choses de ce monde. Le chef de la famille, en possession d'une somme exceptionnelle de vérité, deviendrait une sorte d'incarnation du Bouddha, vers lequel aboutiraient toutes les pensées inquiètes, toutes les espérances; élevé au rang d'idole, chacun deviendrait son adorateur; l'existence de tous ne serait plus autre chose qu'une existence contem-

plative. On naîtrait pour rêver, et on rêverait pour mourir. Seulement, les rêves pourraient bien être troublés parfois par de terribles cauchemars; et il suffirait d'une bande de mécréants, en possession des engins de la guerre, pour rendre impossibles les conditions de la vie purement abstractive. Cette vie calme et indifférente est d'ailleurs incompatible avec les exigences formelles de notre organisme. Tout, dans l'être humain, démontre qu'il est fait ici-bas pour l'action et non pour le repos. Agir, comme l'a dit Fichte, est notre destinée en ce monde: nous aurons sans doute bien le temps de nous reposer, quand nous n'y serons plus.

La philosophie morale de Confucius répond probablement mieux que le Bouddhisme à l'état transitoire dans lequel nous voyons évolutionner jusqu'à présent l'espèce humaine. Elle nous enseigne à tirer le meilleur parti de la situation qui nous est faite ici-bàs, à resserrer dans ce but les liens du sang, à demeurer en paix avec nos semblables. Elle fortifie peut-être outre mesure le principe d'autorité, mais elle lui impose comme digue la notion de la

justice, l'exercice de la douceur, de l'affection et de la mansuétude. Le cérémonial de tous les instants, qu'elle a élevé à la hauteur d'une institution, nuit parfois à la dignité de l'individu, elle l'habitue trop souvent à déguiser sous des dehors trompeurs les revendications inéluctables de sa personnalité: on ne peut lui refuser le mérite de maintenir entre les hommes ces égards réciproques qui rendent les relations plus agréables et plus faciles. La politesse exagérée n'est pas sans inconvénient; mais l'absence de courtoisie, le laisser-aller dans l'attitude et dans les manières, à l'égard du prochain, en a certainement bien davantage.

La doctrine indienne, comme celle de Confucius, enseigne à ses adeptes de respecter les auteurs de leurs jours, de les aimer et de les servir; mais elle leur montre un but personnel qui doit les préoccuper plus que tout autre; et la dévotion leur impose d'avoir pour objet de leur culte un Bouddha qui n'existe plus, ni dans ce monde, ni dans un autre.

Le Confucéisme, au contraire, soutient que rien n'est supérieur à la Piété filiale; et au lieu

de convier l'homme à des actes incessants d'adoration devant un fétiche, elle lui apprend qu'il a dans sa maison, deux bouddha, son père et sa mère, auxquels il doit amour, dévouement et vénération (1). Ses préceptes sont à la hauteur de toutes les intelligences. Le Christianisme nous promet des joies ineffables dans un monde idéal et inconnu; le Bouddhisme nous invite au repos dans un évanouissement éternel et inconscient; le Confucéisme nous engage à songer surtout à la vie présente et à en atténuer, par le respect et l'affection de la famille, les continuelles amertunes et les misères. Le premier dit «demain et toujours»; le second «demain et jamais»; le troisième se borne à dire «aujourd'hui».

---

(1) Steinthal, *Characteristik der hauptsächlichsten Typen des Sprachbaues*, p. 108.

III. — LES INSTITUTIONS POLITIQUES ET SOCIALES DE LA CHINE FONDÉES SUR LA FAMILLE, ET LA FAMILLE SUR LA PIÉTÉ FILIALE.

La législation de la Chine a toujours eu pour base essentielle la doctrine confucéiste de la Piété filiale; on peut ajouter que la société chinoise tout entière, depuis l'époque du grand moraliste de Lou, n'a j'amais eu d'autres assises.

Une loi, en contradiction avec cette doctrine, serait non seulement lettre morte: elle serait impossible. Aux époques les plus sombres du despotisme asiatique, les Fils du Ciel n'ont jamais osé se mettre en révolte flagrante contre la Piété filiale; et alors même qu'ils se livraient aux crimes les plus odieux du bon plaisir, ils se croyaient encore obligés de feindre le respect pour un culte qu'ils eussent été impuissants à déraciner du cœur de leur peuple.

L'histoire de la législation chinoise est un sujet bien digne de la sollicitude des sinologues; mais jusqu'à présent elle n'a pas été entreprise, et les orientalistes ne possédent qu'un petit

nombre d'indications à tous égards insuffisantes sur les lois de la Chine antérieurement à la dynastie nationale des Ming. Nous sommes un peu plus avancés en ce qui concerne la dynastie Mandchoue actuellement régnante, car il existe en Europe plusieurs ouvrages importants relatifs au code Tartare. Les deux plus remarquables sont le *Taï-tsing hoeï-tien*, où se trouvent exposés les principes du gouvernement, et le *Taï-tsing-liu-li*, recueil des lois pénales de l'empire.

Tout, dans ces espèces de codes chinois comme dans les autres livres de législation dont j'ai pu prendre une connaissance sommaire, indique l'intention bien arrêtée d'établir sur une certaine théorie de la Piété filiale, c'est-à-dire sur l'organisation hiérarchique de la famille et sur les obligations réciproques de ses membres, les bases de l'édifice social. Il est évident que l'autocratie des Fils du Ciel y a trouvé son compte, et qu'une telle théorie ne serait jamais arrivée à pareille fortune, si elle n'avait servi les intérêts du trône. On ne peut nier cependant qu'elle ne soit quelque chose de plus qu'un simple procédé de domination sur les masses. La seule for-

mule du bien, sortit-elle d'une bouche égoïste et criminelle, est nécessairement le présage d'une certaine somme de résultats utiles pour la cause du progrès. Un tyran, qui parle de liberté, prépare sans le vouloir le rétablissement du règne de la justice. Les lois morales, lors même que des interventions coupables les empêchent d'avoir une sanction dans la pratique quotidienne, n'en ont pas moins une influence salutaire sur le sort des sociétés humaines. Ce sont, bon gré malgré, les précurseurs de l'émancipation des peuples.

Ainsi pensait sans doute Confucius; car il ne pouvait probablement pas se dissimuler que sa manière de concevoir la famille donnait un appui excessif au principe d'autorité, dont les souverains de son temps faisaient déjà un si déplorable usage.

Il avait peut-être même une certaine intuition de cette idée moderne, à savoir: que les droits de l'individu ne sauraient exister rationellement que comme conséquence et comme corollaire indispensables de ses devoirs; que pour acquérir des droits, il faut non seulement les avoir mé-

rités, mais encore en rendre la possession légitime par des nécessités étrangères au sentiment personnel. Quelque illogique que soit l'inégale répartition des biens en ce monde, leur pléthore dans quelques maisons et leur disette dans d'autres, — c'est faire un acte mauvais que d'encourager chez les masses l'envie qui ne se manifeste que trop aisément au milieu d'elles. Avant d'exciter les pauvres à revendiquer les richesses des grands, il faut que les déshérités du sort prouvent par leur développement moral qu'ils sont bien préparés pour en faire un meilleur usage que ceux auxquels ils prétendent les retirer. C'est une étrange façon de résoudre le problème du prolétariat que de vouloir uniquement mettre les indigents à la place des riches et les riches à la place des indigents. Si la question sociale est jamais résolue de la sorte, on aura sans doute accompli une œuvre de vengeance, mais l'œuvre, nécessairement inféconde, fera retomber les nations dans les mêmes erreurs et dans les mêmes préjugés que par le passé.

L'enseignement de Confucius, et en particulier celui de la Piété filiale, sont loin d'avoir créé

en Chine une condition sociologique qui puisse être désirable pour les peuples modernes. L'idée de «liberté» non seulement ne s'y est pas fait jour dans les mœurs, mais on n'a pas même pu trouver un mot pour en fournir en chinois la signification. Les philosophes les plus éminents du Royaume du Milieu semblent à peine en avoir acquis le vague pressentiment. En revanche, l'idée du «devoir» y a été étudiée, examinée, retournée en tous sens, et on a étendu à la société entière la notion de solidarité entre les hommes. Cette notion, il est vrai, ne devait guère conduire à quelque chose de plus qu'à l'énonciation de certaines lois de responsabilité à l'avantage du maître et de son entourage. On peut dire néanmoins, que le principe de la solidarité et de la responsabilité a ouvert la voie à des revendications ultérieures. Il suffirait, en effet, d'une circonstance favorable, pour que ce principe, compris et accepté par tous, servit de point de départ aux réformes les plus radicales. S'il n'a pas émancipé jusqu'ici l'esprit chinois, il l'a du moins préparé avantageusement à l'émancipation.

L'Europe actuelle a peu de choses à envier à

la civilisation chinoise; mais ce serait faire un effort bien gratuit de chauvinisme occidental que de soutenir que nous n'avons pas d'emprunt à lui faire. Je ne prétends point qu'il y ait lieu d'imiter la Chine, lorsqu'elle ne voit pas seulement dans ses codes une arme de défense sociale, mais encore un moyen de provoquer l'amélioration du peuple en s'immisçant dans des particularités de l'ordre purement domestique. Nos législateurs n'interviennent que trop souvent dans les ressorts intimes de la vie privée. Il serait donc imprudent de leur offrir pour modèle le monde asiatique qui juge opportun d'y pénétrer encore davantage. On ne peut nier toutefois que la politique chinoise n'ait eu sans cesse pour effet de consolider les assises de la famille, alors que nous semblons dans nos pays nous donner le malin plaisir de les ébranler chaque jour de plus en plus, sans prévoir un seul instant les conséquences de leur complète destruction.

La pensée qu'un gouvernement s'impose la charge de formuler officiellement la notion du bien nous répugne au plus haut dégré. En Chine, on ne comprendrait pas que l'État

n'intervint point pour promulguer une telle formule. Son intervention est acceptée de tous, parce qu'elle repose sur des axiomes de morale que nul n'a le goût ni la tentation de contester. La Piété filiale, chez les Chinois, plane fort au dessus du champ de toutes les disputes. Quels que soient les inconvénients qu'elle entraîne, eu égard à la liberté individuelle, personne ne se croit autorisé à y porter atteinte.

L'œuvre confucéiste est surtout respectable en ce sens qu'on lui doit en majeure partie la somme de paix *sociale* dont la Chine n'a pas cessé de jouir depuis des milliers d'années. Elle a pour auteur, bien plutôt un homme pratique qu'un homme de génie ou un instituteur religieux. Au point de vue de la logique rigoureuse, elle prescrit évidemment des obligations dont elle ne prouve pas toujours la nécessité; elle crée une hiérarchie sociale et même domestique que ne justifie rien autre que le principe d'autorité, et le principe d'autorité pour la satisfaction des forts au préjudice des faibles. Elle a du moins pour effet de maintenir la politesse entre les hommes, ce qui n'est pas sans avantage pour le

bien-être de la société en général et pour celui de la famille en particulier.

J'ai dit que la pensée prédominante du *Hiao* était l'omnipotence du père. La loi chinoise n'admet pas qu'on y apporte des tempéraments. L'Empereur est tenu de donner à son peuple l'exemple de la soumission envers sa mère, devant laquelle il vient s'agenouiller publiquement à des époques déterminées par les rites. L'impératrice-mère ne jouit évidemment pas d'une autorité effective; mais elle est censée toute puissante, lorsqu'il s'agit d'accomplir certains actes solennels de la vie publique, et le Fils du Ciel passe pour n'avoir en ces circonstances d'autre rôle que celui de promulguer les volontés maternelles.

Quelle que soit la situation basse et obscure d'un père de famille, son fils, fût-il promu aux fonctions suprêmes de l'Empire, est tenu de lui témoigner le respect que l'on doit à son supérieur. Un simple paysan pourrait, sans craindre la plus légère réprimande, souffleter son fils, alors même qu'il occuperait la plus haute des magistratures, s'il négligeait de se prosterner sur

son passage. Le grand mandarin souffleté en pareil cas subirait en plus la peine de la révocation.

S'il arrivait jamais à un fils d'en appeler à un tribunal des corrections que son père lui aurait infligées, le tribunal ne saurait s'abstenir de prononcer un châtiment contre une demande jugée incompatible avec les principes indiscutables de la Piété filiale. Accuser son père ou sa mère, quelque soit le motif et la raison d'être de l'accusation, entraine la bastonnade et l'exil. En cas de mensonge, le plaignant est étranglé. La loi punit également un fils qui a refusé de servir les auteurs de ses jours. S'il les injurie, il subit la strangulation; s'il ose leur donner des coups, il a la tête tranchée; s'il les blesse et attente à leur vie, il est tenaillé et coupé en morceaux. Il est sévèrement puni, s'il montre de la négligence lors des cérémonies réglementaires pour les funérailles de ses aïeux; s'il détériore leur sépulture, il est condamné à la peine de mort. A n'importe quel âge, un homme ne peut se marier sans le consentement de son père, et il sert de caution pour les dettes de celui-ci, pendant toute la durée de son existence.

Les lois chinoises, en même temps qu'elles prescrivent les plus sévères pénalités pour les crimes contre la Piété filiale, garantissent à tous les moyens de s'acquitter facilement des obligations qu'elle impose. Sauf des cas exceptionnels, les soutiens de famille sont exemptés du service militaire. Ceux qui se sont le plus distingués dans l'accomplissement des devoirs du *Hiao*, ceux qui donnent des soins assidus à leurs parents d'un âge avancé, sont choisis de préférence et par privilège pour les emplois publics. Un mandarin, qui est informé de la maladie de ses parents ou appelé à accomplir leurs funérailles, n'éprouve jamais le refus d'un congé, quelle que soit l'importance de sa charge. S'il vient à perdre son père, sa mère, son grand-père, ou sa grand-mère *paternels*, il est tenu de se démettre de ses fonctions et de porter un deuil réglementaire pendant trois ans. Dans le cas où, pour un intérêt quelconque, il viendrait à cacher de tels décès, sa manière d'agir serait réputée crime et punie en conséquence. A moins d'un ordre formel de l'empereur, il lui est toujours licite, lorsqu'il remplit une

mission du gouvernement de se détourner pendant dix jours de son itinéraire pour aller offoir ses hommages à la tombe de ses ancêtres.

Un fils est digne de tous éloges si, par sa conduite, il honore la mémoire de ses aïeux; il est criminel, s'il attente à leur honneur par les actes de sa vie publique ou privée. La solidarité est telle dans les familles que les services rendus à l'État par les ascendants d'un homme figurent dans les actes de service de celui-ci et lui donnent des droits à l'avancement: les fautes commises par ses pères, suivant le même ordre d'idées, sont de nature à arrêter pour lui les promotions.

L'Empereur doit connaître de tous les actes exceptionnels de Piété filiale qui se produisent dans ses états. Ce sont ces actes qui répandent le plus brillant éclat sur son règne. Les magistrats des provinces qui négligeraient de les lui faire connaître seraient réputés criminels: leur devoir exige qu'ils réclament énergiquement des récompenses pour ceux qui se sont distingués dans la pratique du *Hiao*.

Une veuve de moins de trente ans qui re-

fuse de contracter un second mariage, une fiancée qui a perdu son fiancé et ne veut plus d'autre époux, méritent l'attention de la Cour; et c'est le souverain lui-même qui proclame publiquement leur vertu. La pratique des préceptes de la Piété filiale motive souvent l'érection en grande pompe d'une tablette commémorative dans la localité où s'est accompli l'événement: parfois même, l'inscription est écrite de la main de l'Empereur et scellée de son sceau. La promotion d'un citoyen au premier des grades littéraires est célébrée par l'envoi de courriers qui parcourent à toute vitesse les routes, jour et nuit, afin d'annoncer plus vite l'heureux événement au père du nouveau docteur. Un fils qui a bien mérité de la patrie peut obtenir des titres honorifiques pour ses ancêtres et la faveur de faire peindre leur portrait avec les insignes des dignités qui leur sont conférées de la sorte plus ou moins longtemps après leur mort.

La vieillesse a droit à tous les respects, à toutes les prérogatives. Arrivé à un âge très avancé un homme n'est plus justiciable d'aucun tribunal. L'accomplissement des devoirs de la

Piété filiale est tellement indiscutable que, dans une famille où tous les fils ont été jugés passibles de la peine de mort, on laisse la vie au plus jeune, afin qu'il reste quelqu'un pour servir les parents des criminels. Le dernier supplice est cependant considéré par la loi chinoise comme la sanction nécessaire d'un nombre relativement considérable de forfaits ou même de délits, et l'Empereur ne peut faire usage du droit de grâce qu'après s'y être préparé par la méditation et par le jeûne.

La morale publique réprouve toute rupture de liens entre des fiancés, et la mort d'un des futurs conjoints ne suffit pas pour rendre leur union légale impossible. Nous avons chez nous le mariage *in extremis*; les Chinois ont le mariage *post mortem*.

Je n'en finirais pas si je voulais rapporter ici tous les cas où la Piété filiale domine les résolutions du gouvernement chinois et l'esprit de ses codes[1]. Ce qui se rapporte au *Hiao*, —

---

[1] Voy. de curieux renseignements dans les *Mémoires concernant les Chinois*, t. IV.

il me suffit de l'ajouter, — est à ses yeux capital en fait de crime comme en fait de vertu; et la pénalité prévue par les lois augmente de rigueur quand il s'agit de fautes accomplies envers des aïeux ou envers des aînés. La jurisprudence chinoise s'explique à cet égard de la façon la plus formelle et la plus positive.

Dira-t-on maintenant que tout cet attirail des lois morales n'est, en somme, à la Chine qu'une œuvre de mise en scène et toute d'hypocrisie? Évidemment la sainteté des préceptes de la Piété filiale a reçu d'âge en âge les plus déplorables atteintes; et, de nos jours encore, elle figure bien plus dans les livres que dans la pratique quotidienne. Ce sont surtout des théories que nous avons à admirer au cœur de cette race Jaune qui a su se perpétuer pendant de longs siècles, sans perdre aucun des caractères moraux et intellectuels qui la distinguent d'une façon si extraordinaire du reste du monde: on ne peut nier que ce soit un mérite pour une nation de savoir durer, de ne subir aucune invasion étrangère sans anéantir ses envahisseurs, ou, ce qui revient au même, sans faire perdre

aux vainqueurs l'individualité ethnique pour adopter celle des vaincus.

Nous n'en sommes plus aujourd'hui à cette époque de douce ignorance des choses de l'Asie, durant laquelle nous ne voyions dans les Chinois rien de plus que des magots. Nous savons désormais qu'ils avancent, très lentement il est vrai, mais d'une manière calme et réfléchie; qu'ils tiennent un compte sérieux de tous les progrès de la science européenne, mais qu'ils ne veulent les introduire chez eux que peu à peu et au moment qui leur semblera opportun. Les Japonais, leurs voisins, se transforment avec une rapidité vertigineuse, mais au mépris de toute idée économique, de tout sentiment d'individualité nationale. Ils sont, à nos yeux, plus avancés que les Chinois, mais ils subissent la pire des révolutions, celle qui ne tient aucun compte des exigences de temps et de milieu. Ils ne prouvent, par tant d'efforts extraordinaires, qu'une seule chose, qu'ils sont très intelligents. Les Chinois marchent en avant à pas comptés; et, à chaque heure, on se demande s'ils ne rêvent pas un retour vers le passé qu'ils contemplent

avec autant d'amour que les Japonais le regardent avec dédain; mais ils restent eux-mêmes, c'est-à-dire un grand élément de force effective dans le champ d'évolution de l'humanité militante. Ils démontrent à l'Occident que la doctrine du Respect, c'est-à-dire la doctrine de la Piété filiale, leur inspire du moins la mesure dans l'accomplissement des réformes et la sagesse dans la vie politique. C'est à coup sûr une grande gloire pour les peuples du monde chrétien de revendiquer sans relâche la destruction des vieux préjugés; c'est aussi quelque chose de ne pas vouloir ébranler à la légère les bases de la famille. Nous détruisons l'édifice du passé, parce que nous le jugeons en révolte avec l'esprit moderne: les Chinois ne consentent point à le détruire, avant d'avoir bien conscience de ce qu'on pourrait mettre à la place. Nous sommes les fils de Prométhée; ils sont les disciples de Confucius.

CONCORDANCES.

I. 孝經小學纂註 *Hiao-king, Siao-hioh tsouan-tchu.* Édition avec le commentaire de l'empereur YOUEN-TSOUNG, de la dynastie des Tang, et celui de SSE-MA KOUANG, de l'époque des Soung, avec les explications de FAN TSOU-YA (XIIe siècle. — In-12.

II. (孝經)小學體註大成 (*Hiao-king*) *Siao-hioh ti-tchu ta-tching.* Édition avec glose et commentaire perpétuel. Imprimerie Lao-hoeï-hien-tang, 1838. — Quatre pen in-8.

Cette édition renferme, en outre, le texte du *Tchoung-king* ou Livre Sacré du Devoir, ouvrage composé par MA-YOUNG, au 1er siècle de n. è. (avec un commentaire).

A, B, C, D, E, F. Éditions japonaises (Voy., dans ce volume, p. 143).

---

1. 開宗明義, p. 2. — CHAPITRE 1.
2. 天子章, p. 4. — CH. 2.
3. 諸侯章, p. 6. — CH. 3.
4. 卿大夫章, p. 8. — CH. 4.
5. 士章, p. 10. — CH. 5.
6. 庶人章, p. 12. — CH. 6.

(Réunis en un 章 *king* (B, F.).)

7. 三才章, p. 14. — Ch. 8. (Édit. A 古文, dans laquelle le Ch. 7 est formé avec le § 4 du Ch. 6. — Éd. D, dito). — Ch. 3 (Éd. B).

8. 孝治章, p. 16. — Ch. 9 (Éd. A, D). — Ch. 4 (Éd. B.)

9. 聖治章, p. 20. — Ch. 10 (Éd. A, D). — Ch. 5, 16 (Éd. B).

10. 紀孝行章, p. 26. — Ch. 13 (Éd. A, D). — Ch. 7 (Éd. B).

11. 五刑章, p. 28. — Ch. 14 (Éd. A, D). — Ch. 8 (Éd. B).

12. 廣要道章, p. 30. — Ch. 15 (Éd. A, D). — Ch. 2 (Éd. B).

13. 廣至德章, p. 32. — Ch. 16 (Éd. A, D). — Ch. 1 (Éd. B).

14. 感應章, p. 34. — Ch. 17 (Éd. A, D). — Ch. 16 (Éd. II). — Ch. 10 (Éd. B).

15. 廣揚名章, p. 36. — Ch. 18 (Éd. A, D). — Ch. 14 (Éd. II). — Ch. 11 (Éd. B).

16. 閨門章, p. 38. — Ch. 19 (Éd. A, D). — Ch. 12 (Éd. B).

17. 諫爭章, p. 40. — Ch. 20 (Éd. A, D). — Ch. 15 (Éd. II). — Ch. 13 (Éd. B).

18. 事君章, p. 42. — Ch. 21 (Éd. A, D). — Ch. 17 (Éd. II). — Ch. 9 (Éd. B).

19. 喪親章, p. 44.—Ch. 22 (Éd. A, D).— Ch. 18 (Éd. II). — Ch. 14 (Éd. B).

Subdivision du chapitre 9.

父母生績章, p. 24 (Ch. 9). — Ch. 11 (Éd. A, D).

孝優劣章, p. 24 (Ch. 9). — Ch. 12 (Éd. A, D).

Division en 經 *king* et en 傳 *tchouen*.

經 Chap. 1 à 6 de la présente publication.
傳 1. — Ch. 13, p. 32.
— 2. — Ch. 12, p. 30.
— 3. — Ch. 7, p. 14.
— 4. — Ch. 8, p. 16.
— 5. — Ch. 9, p. 20, § 1 à 11.
— 6. — Ch. 9, p. 24, § 12 à 14.
— 7. — Ch. 10, p. 26.
— 8. — Ch. 11, p. 28.
— 9. — Ch. 18, p. 42.
— 10. — Ch. 14, p. 34.
— 11. — Ch. 15, p. 36.
— 12. — Ch. 16, p. 38.
— 13. — Ch. 17, p. 40.
— 14. — Ch. 19, p. 44 (十四傳之終).

孝 經

Hiao-king

LE LIVRE SACRÉ DE LA PIÉTÉ FILIALE

西譯孝經

東學校羅尼 註解

開宗明義章第一

仲[1]尼閒居。會子侍坐○子[2]曰。參先王有至德要道以訓天下。民用和睦。上下無怨。女知之乎○曾[3]子避席曰。參不敏。何足以知之○子[4]曰。夫孝德之本也。教之所由生也。復坐吾語女○

Chapitre premier

1. — Tchoung-ni *kien* kiu. Tseng-tse *chi* tso.

2. — Tse youeh: *Tsan!* Sien-wang yeou tchi-teh *yao-tao*, i chun tien-hia. Min young ho-moh; chang-hia wou youen. Jou tchi tchi hou?

3. — Tseng-tse pi sih youeh: Tsan, pouh min; ho tsoh i tchi tchi?

4. — Tse youeh: Fou hiao teh tchi pen *ye*, kiao tchi i so yeou-seng *ye*. Feou tso; ou yu jou.

LE LIVRE SACRÉ

DE LA

PIÉTÉ FILIALE

CHAPITRE PREMIER

INTRODUCTION

1. — Tchoung-ni (Confucius) se reposait [dans un moment] de loisir. Tseng-tse était assis à ses côtés.

2. — Le Philosophe dit : Tsan! les anciens rois possédaient une suprême vertu et une doctrine parfaite, à l'aide-de-laquelle ils-se-mirent-à l'unisson avec l'Empire. [De la sorte] le peuple jouissait de la concorde et de l'harmonie; les supérieurs et les inférieurs n'avaient point de sentiments-hostiles. O toi, savais-tu cela?

3. — Tseng-tse se leva de sa natte et dit : Moi-Tsan, je ne suis pas instruit; comment serais-je parvenu à le savoir?

4. — Le Philosophe dit : Or la Piété filiale est la base de la vertu, ce d'où découle toute science. Assieds-toi de nouveau; je te l'expliquerai.

身[5]體髮膚受之父母。不敢毀傷。
孝之始也○立[6]身行道揚名於
後世以顯父母。孝之終也○夫[7]
孝始於事親。中於事君。終於立
身○大[8]雅云。無念爾祖。聿修厥
德。

天子章第二

子[1]曰。愛親者。不敢惡於人○敬[2]

5. — Chin ti, fah pou, cheou tchi fou-mou; pouh kan hoeï-chang: Hiao tchi chi ye.

6. — Lih-chin, hing tao, yang ming yu heou-chi, i hien fou-mou: Hiao tchi tchoung ye.

7. — Fou Hiao chi yu sse-tsin; tchoung yu sse kiun; tchoung yu lih-chin.

8. — *Ta-ya yun:* Wou nien eul tsou; yuh sieou kioueh teh.

Chapitre second

1. — Tse youeh: ngaï tsin tche, pouh kan ou yu jin.
2. — King-

5. — Notre corps et nos membres, nos cheveux et la peau nous les avons reçus de notre père et de notre mère; nous [ne devons] pas oser les détruire ou les mutiler: tel est le commencement de la Piété filiale.

6. — Élever notre personne, pratiquer la morale, transmettre notre nom aux générations futures, pour illustrer notre père et notre mère: telle est la fin de la Piété filiale.

7. — Or la Piété filiale commence par le service des parents; elle a pour milieu le service du Prince; elle a pour fin l'élévation de soi-même.

8. — Dans [la section] *Ta-ya* [du Livre-canonique des Poésies,] on dit: Ne manquez pas de songer à vos ancêtres; attachez-vous à imiter leurs vertus.

CHAPITRE SECOND

DE L'EMPEREUR

1. — Le Philosophe dit: Celui qui aime ses parents, n'ose pas avoir-de-l'aversion pour les [autres] hommes.

2. — Celui qui respecte

親者。不敢慢於人○愛[3]敬盡於
事親。然後德教加於百姓。刑於
四海○蓋[4]天子之孝也○甫[5]刑
云。一人有慶。兆民賴之

諸侯章第三

在[1]上不驕。高而不危○制[2]節謹
度。滿而不溢○高[3]而不危所以
長守貴也。滿而不溢所以長守
富也○富[4]貴不離其身。然後能

---

tsin tche, pouh kan man yu jin.

3. — Ngaï king tsin yu sse tsin, *jen heou* teh kiao kia yu peh sing, hing yu sse-haï.

4. — Kaï tien-tse tchi Hiao.

5. — Fou-hing yun: Yih-jin yeou king, tchao-min laï tchi.

Chapitre troisième

1. — Tsaï-chang, pouh kiao, kao eul pouh oeï.
2. — Tchi-tsieh kin-tou: mouan, eul pouh yih.
3. — Kao eul pouh oeï, so i tchang cheou koueï ye; mouan eul pouh yih, so i tchang cheou fou ye.
4. — Fou koueï pouh li ki chin, jen heou ning

ses parents, n'ose pas avoir-du-mépris pour les [autres] hommes.

3. — [Quand] par l'amour et par le respect il s'épuise à servir ses parents, ensuite l'enseignement de la vertu est répandu dans les Cent familles, et [il devient] la règle-de-conduite entre les Quatre Mers.

4. — Or telle est la Piété filiale pour le Fils du Ciel (l'Empereur).

5. — Dans les Châtiments de Fou, il est dit: [Lorsque] le Premier des hommes pratique le-bien, les millions de peuples ont confiance en lui.

CHAPITRE TROISIÈME

DES PRINCES FEUDATAIRES

1. — Placés en haut [de l'édifice social], sans-être orgueilleux, [ils jouissent de] l'élévation et ne périclitent pas.

2. — Ils pratiquent l'économie et gardent la juste-mesure: [de la sorte, ils jouissent] de l'opulence, et évitent la prodigalité.

3. — Être-haut-placés et ne pas péricliter, c'est le moyen de conserver longtemps leur dignité; être dans l'abondance et éviter la prodigalité, c'est le moyen de conserver longtemps leur fortune.

4. — (Du moment où) la fortune et la dignité ne se séparent pas de leur personne, il en résulte qu'ils

保其社稷。而和其民人○蓋[5]諸
侯之孝也○詩[6]云。戰戰兢兢。如
臨深淵。如履薄冰

卿大夫章第四

非[1]先王之法服。不敢服○非[2]先
王之法言。不敢道○非[3]先王之
德行。不敢行○是[4]故非法不言。
非道不行○口[5]亡擇言。身亡擇

---

pao ki che tsih, eul ho ki *min-jin.*

5. — Kaï tchu-heou tchi Hiao ye.

6. — Chi-yun: Tchen-tchen, King-king! Jou-lin chin youen, jou li pou ping.

Chapitre quatrième

1. — Feï sien-wang tchi fah fouh, pouh kan fouh;
2. — Feï sien-wang tchi fah yen, pouh kan *tao*,
3. — Feï sien-wang tchi teh hing, pouh kan hing.
4. — Chi kou, feï fah, pouh yen; feï tao, pouh hing.
5. — Keou wou tseh yen; chin wou tseh

peuvent garder les sacrifices à la terre et à l'agriculture, de façon à maintenir-la-concorde parmi les hommes de leur peuple.

5. — Or telle est la Piété filiale pour les princes feudataires.

6. — Le Livre-canonique-des-Poésies (*Chi-king*) dit : Soyez craintif, effrayé ! comme si vous-étiez-à-côté d'un précipice profond, comme si vous marchiez sur de légers glaçons.

CHAPITRE QUATRIÈME

DES MINISTRES ET DES GRANDS-OFFICIERS

1. — Les vêtements qui n'étaient pas [conformes] aux règles [prescrites] par les anciens rois, [les hauts fonctionnaires publics] n'osaient pas les revêtir.

2. — Les paroles qui n'étaient pas [conformes] aux règles des anciens rois, ils n'osaient pas les prononcer.

3. — Les actions qui n'étaient pas [conformes] aux règles des anciens rois, il n'osaient pas les mettre-en-pratique.

4. C'est pourquoi, contrairement aux règles, ils ne parlaient pas ; contrairement à la droite-voie, ils n'agissaient pas.

5. — Leur bouche n'avait pas [d'hésitation dans] le choix des mots ; leur corps n'avait pas [d'hésita-

行○言[6]滿天下亡口過。行滿
天下亡怨惡○三[7]者備矣。然
後能保其祿位而守其宗廟
○蓋[8]卿大夫之孝也○詩[9]云。
夙夜匪懈。以事一人

士章第五

資[1]於事父以事母。其愛同○
資[2]於事父以事君。其敬同○
故[3]母取其愛而君取其敬。兼

---

hing.
6. — Yen mouan tien-hia, wou keou kouo; hing mouan tien-hia, wou youen ou.
7. — San tche pi i; jen-heou ning cheou ki tsoung-miao.
8. — Kaï king ta-fou tchi Hiao ye.
9. — Chi yun: Soh-yé, feï hïaï, i sse Yih-jin.

Chapitre cinquième

1. — Tse yu sse fou, i yu sse mou, eul 'aï toung.
2. — Tse yu sse fou, i sse kiun, eul king toung.
3. — Kou, mou siu ki 'aï, eul kiun siu ki king; kien

tion dans] le choix des actions.

6. — Leurs paroles remplissaient l'empire, et ils ne faisaient pas de faute avec leur bouche; leurs actions remplissaient l'empire, et il ne faisaient pas [naître] la haine et le mal.

7. — Ces trois choses [vêtements, paroles et conduite corrects], étaient accomplies; ils pouvaient ensuite garder le temple des ancêtres.

8. — Or-telle-est la Piété filiale pour les hauts fonctionnaires-publics.

9. — Le Livre-des-Poésies dit: Matin et soir, ne soyez pas indolent, pour servir le Premier des hommes.

CHAPITRE CINQUIÈME

DES FONCTIONNAIRES PUBLICS

1. — Ils s'attachent à servir leur père, pour [apprendre à servir leur mère, et ils les aiment également.

2. — Ils s'attachent à servir leur père, pour [apprendre à] servir leur prince, et ils les respectent également.

3. — De la sorte, leur mère prend leur amour et leur prince prend leur respect; [ces deux cho-

之者父也○故[4]以孝事君則忠○以[5]弟事長則順○忠[6]順不失。以事其上。然後能保其爵祿。而守其祭祀○蓋[7]士之孝也○詩[8]云。夙興夜寐。亡忝爾所生

庶人章第六

子[1]曰。因天之時。就地之利○謹[2]身節用以養父母。○此[3]庶人之

---

tchi tche fou ye.

4. — Kou, i Hiao sse kiun, tse tchoung.
5. — I *ti* sse tchang, tse chun.
6. — Tchoung chun pouh chih i sse ki chang, jen-heou ning pao ki *tsioh*-loh, eul cheou ki tsi-che.
7. — Kai sse tchi Hiao ye.
8. — Chi yun: Suh hing, ye tchouang, *wang* tien eul so seng.

Chapitre sixième

1. — *Tse youeh*: *Yin* tien tchi *chi*; *tsieou* ti tchi li;
2. — Kin chin, tsieh young, i yang fou-mou;
3. — Tse chu-jin tchi

ses] ils les réunissent dans [la personne de] leur père.

4. — De la sorte, [quand] avec la Piété filiale ils servent leur prince, alors ils sont loyaux.

5. — [Quand] avec la-soumission-d'un-cadet [pour son ainé] ils servent leurs supérieurs, alors ils sont obéissants.

6. — [Du moment où avec] loyauté et obéissance ils ne manquent pas dans le service de leurs supérieurs, ensuite ils peuvent conserver leur position et leur traitement, et garder leurs sacrifices.

7. — Or telle est la Piété filiale des fonctionnaires publics.

8. — Le Livre-des-Poésies dit: De bonne heure levé, tard couché, ne causez-pas-d'humiliation à ceux vous ont engendré.

CHAPITRE SIXIÈME

DES HOMMES DU PEUPLE

1. — Le Philosophe a dit: Se conformer aux [lois qui réglent les] saisons du Ciel; suivre les [règles qui président aux] productions de la terre;

2. — Veiller sur sa personne, restreindre ses besoins, de façon-à pouvoir-nourrir son père et sa mère;

3. — Telle est pour les hommes du peuple

孝也○故[4]自天子以下至於庶人。
孝亡終始而患不及者。未之有也

三才章第七

曾[1]子曰。甚哉孝之大也○子[2]曰。夫
孝天之經也。地之誼也。民之行也
○天[3]地之經而民是則之○則[4]天
之明。因地之利。以訓天下○是[5]以
其教不肅而成。其政不嚴而治○

Hiao ye.

4. — Kou, tse tien-tse, *i-hia* tchi yu chu-jin, Hiao *wang* tchoung chi, eul hoan pouh kih tche weï tchi yeou ye.

Chapitre septième

1. — Tseng-tse youeh: Chen-tsai, Hiao tchi ta ye!
2. — Tse youeh: Fou, Hiao tien tchi king *ye*; ti tchi i *ye*; min tchi hing *ye*.
3. — Tien-ti tchi king, eul min che tse tchi.
4. — *Yin* tien tchi ming, yin ti tchi *i*, i chun tien-hia.
5. — Che i, ki kiao pouh souh, eul tching; ki tching pouh yen, eul tchi.

la Piété filiale.

4. — En effet, [si] depuis le Fils du Ciel, en descendant jusqu'à l'homme du peuple, la Piété filiale n'a pas [aussi bien] sa fin [que] son commencement, il n'y a personne que le malheur n'atteigne.

CHAPITRE SEPTIÈME

DES TROIS PUISSANCES

1. — [Le disciple] Tseng-tse dit: Qu'elle est excellente, la grandeur de la Piété Filiale!

2. — Le Philosophe (Confucius) dit: En effet, la Piété Filiale est [la loi] constante du Ciel; la droiture de la Terre; la [ligne de] conduite du peuple.

3. — Constante au Ciel et sur la Terre, alors le peuple la prend pour règle.

4. — En suivant les lumières du Ciel, et en se conformant aux intérêts de la Terre, [les anciens-Rois] se mettaient en accord avec ce qui est Sous le Ciel (l'Empire).

5. — De la sorte, leurs enseignements n'étaient point rigoureux, et ils atteignaient-à-leur-but; leur administration n'était-pas sevère, et [l'empire était bien] gouverné.

先[6]王見教之可以化民也○是[7]故
先之以博愛而民莫遺其親○陳[8]
之以德誼而民興行○先[9]之以敬
讓而民不爭○道[10]之以禮樂而民
和睦○示[11]之以好惡而民知禁○
詩[12]云。赫赫。師尹民具爾瞻

孝治章第八

子[1]曰。昔者明王以孝治天下也○

---

6. — Sien-wang kien kiao tchi ko i hoa min ye.
7. — Che kou, sien-wang tchi poh 'aï, eul min mo i ki tsin.
8. — Tchen-tchi i teh-i, eul min hing hing.
9. — Sien tchi i king-jang, eul min pouh tcheng.
10. — Tao tchi i li yoh, eul min ho-moh.
11. — Chi tchi i hao ngo, eul min tchi kin.
12. — Chi-yun: Hoh-hoh sse Yin! min kiu eul tchen.

Chapitre huitième

1. — Tse youeh: Sih-tche, ming-wang *tchi* i Hiao tchi tien-hia ye.

6. — Les anciens rois virent comment leur enseignement pouvait transformer le peuple.

7. — En conséquence, plaçant [ces principes] en première ligne, ils pratiquèrent un amour universel, et parmi le peuple il n'y eut personne qui négligeât ses parents.

8. — En établissant-avec-soin [ces principes], ils pratiquèrent la vertu et la justice, et le peuple éleva sa conduite.

9. — En plaçant [ces principes] en première ligne, ils pratiquèrent le respect [d'autrui] et la courtoisie, et le peuple n'eut point de disputes.

10. — Ils le conduisirent au moyen des rites et de la musique, et le peuple [vécut] dans la concorde et dans la paix.

11. — Ils montrèrent le bien et le mal, et le peuple comprit leurs prohibitions.

12. — [Le Livre] des Poésies dit : Que tu es éblouissant, ô maître Yin ! Le peuple tout-entier a les yeux sur toi !

CHAPITRE HUITIÈME.

DU GOUVERNEMENT PAR LA PIÉTÉ FILIALE.

1. — Le Philosophe dit : Dans l'antiquité, les rois éclairés gouvernaient [ce qui est] sous le Ciel (l'Empire) au moyen de la Piété filiale.

不[2]敢遺小國之臣。而況於公侯
伯子男乎○故[3]得萬國之權心。
以事其先王○治[4]國者。不敢侮
於鰥寡。而況於士民乎○故[5]得
百姓之權心。以事其先君○治[6]
家者。不敢侮於臣妾。而況於妻
子乎○故[7]得人之權心。以事其
親○夫[8]然故生則親安之。祭則

2. — Pouh kan i siao-koueh tchi chin, eul hoang yu koung, heou, peh, tse, nan, hou.

3. — Kou, teh wan-koueh tchi hoan-sin i sse sien-wang.

4. — Tchi koueh tche, pouh kan 'ou yu kouan koua, eul hoang yu sse min hou?

5. — Kou, teh peh-seng tchi hoan sin, i sse ki sien kiun.

6. — Tchi kia tche, pouh kan 'ou yu tchin-tsieh, eul hoang yu tsi-tse hou.

7. — Kou, teh jin tchi hoan-sin, i sse ki tsin.

8. — Fou-jen kou, seng, tse tsin ngan tchi; tsi tse

2. — Ils n'osaient pas traiter-sans-façon les fonctionnaires des petits états, et à-plus-forte-raison ne devait-il pas en être de même des Seigneurs de premier, de second, de troisième, de quatrième et de cinquième ordre?

3. — De la sorte, ils obtenaient dans les dix-mille Royaumes un cœur content avec lequel on servait [dans les sacrifices] la mémoire des anciens rois (leurs prédécesseurs).

4. — Ceux qui gouvernaient des états, n'osaient pas faire-injure aux veufs et aux veuves, et à plus-forte-raison à leurs fonctionnaires publics et à leur peuple!

5. — De la sorte, ils obtenaient dans les cent familles un cœur content, avec lequel ils servaient [par des hommages la mémoire] des anciens princes.

6. — Ceux qui gouvernaient des familles, n'osaient pas faire injure à leurs serviteurs et à leurs femmes de second rang, et à-plus-forte-raison à leur épouse et à leurs fils!

7. — De la sorte, ils obtenaient parmi [tous] les hommes un cœur content, avec lequel on servait ses parents.

8. — Or de cette façon, pendant-leur-vie, les parents jouissaient-de-la paix [que leur procuraient leurs fils]; quand [après leur mort] il leur était offert-

鬼享之○是[9]以天下和平災害不生。禍
亂不作○故[10]明王之以孝治天下如此
○詩[11]云。有覺德行。四國順之。

聖治章第九

曾[1]子曰。敢問聖人之德其無以加於孝
乎○子[2]曰。天地之性人爲貴。人之行莫
大於孝○孝[3]莫大、於嚴父。嚴父莫大於

---

koueï hiang tchi.

9. — Che i tien-hia ho-ping; tsaï-haï pouh seng; ho-louen pouh tsoh.

10. — Kou ming-wang tchi i hiao tchi tien hia jou-tse.

11. — Chi-yun: Yeou kioh teh hing; sse koueh chun tchi.

Chapitre neuvième.

1. — Tseng-tse youeh: Kan wen, ching-jin tchi teh, wou i kia yu Hiao hou?

2. — Tse youeh: Tien-ti tchi seng, jin weï koueï. Jin tchi hing, mo ta yu Hiao.

3. — Hiao mo ta yu yen fou. Yen fou mo ta yu

des-sacrifices, leur âme les recevaient avec-joie.

9. — C'est ainsi que le dessous du Ciel (l'Empire.) était dans la concorde et la paix; que les désastres et les calamités ne-prenaient-pas naissance; que le malheur et le désordre ne se produisaient pas.

10. — C'est pour [arriver à ce résultat] que les anciens rois gouvernaient ainsi le dessous du Ciel.

11. — [Le Livre canonique] des Poésies dit: [L'Empereur] avait une conduite de haute vertu; les Royaumes des quatres [points cardinaux] le suivaient [en se soumettant à ses préceptes].

CHAPITRE NEUVIÈME.

LE GOUVERNEMENT DES SAINTS [*ROIS*].

1. — Tseng-tse dit: Oserais-je vous demander, si dans la vertu du saint homme, il n'y a rien qui surpasse la Piété filiale?

2. — Le Philosophe dit: Parmi les produits du Ciel et de la Terre, l'homme est [le plus] noble. Parmi les actions de l'homme, il n'y en a pas de plus grande que la Piété filiale.

3. — Dans la Piété filiale, il n'y a rien de plus grand que le Respect pour le père. Dans le sentiment-de-crainte-respectueuse [qu'on professe] pour son père, il n'y a rien de plus grand

配天○則[4]周公其人也○昔[5]者周
公郊祀后稷以配天○宗[6]祀文王
於明堂以配上帝○是[7]以四海之
內各以其職來助祭○夫[8]聖人之
德又何以加於孝乎○故[9]親生之
膝下以養父母日嚴○聖[10]人因嚴
以教敬。因親以教愛○聖[11]人之教
不肅而成。其政不嚴而治。其所因

---

peï tien.
4. — Tse Tcheou-koung ki jin ye.
5. — Sih-tche, Tcheou-koung kiao-sse, Heou-tsi i peï tien.
6. — Tsoung-sse Wen-wang, yu mlng-tang, i peï Chang-ti.
7. — Che i, sse-haï tchi neï, koh i ki tchih laï tsou tsi.
8. — Fou, ching-jin tchi teh, yeou ho i kia yu jin hou?
9. — Kou, tsin, seng sih-hia, i yang fou-mou, jih yen.
10. — Ching-jin in yen i kiao king; in tsin i kiao ngaï.
11. — Ching-jin tchi kiao pouh soh eul tching; ki tching pou yen eul tchi. Ki so in

que de le considérer comme-l'image du Ciel.

4. — Ainsi Tcheou-koung était l'homme [qui agissait de la sorte].

5. — Dans l'antiquité, [lorsque] le sage Tcheou-koung faisait des sacrifices, Heou-tsi était-considérés-par-lui comme-l'image du Ciel.

6. — [Lorsqu'il] faisait des sacrifices à Wen-wang, dans la Salle Lumineuse, il le considérait comme-l'image du Suprême-Empereur.

7. — De la sorte, entre les Quatre mers, chaque [prince] jugeait de son devoir de venir l'assister dans ses sacrifices.

8. — Or, dans la vertu du saint homme, que pourrait-on mettre encore au dessus de la Piété filiale?

9. — En effet, par [l'amour des] parents, cette [Piété filiale] nait au bas des genoux, et en nourrissant son père et sa mère, chaque jour [elle se traduit] en sentiments de crainte respectueuse.

10. — Le saint homme procède du sentiment-de crainte respectueuse pour enseigner la vénération; il procède du sentiment de-la-parenté pour enseigner l'amour.

11. — L'enseignement du saint homme n'est pas sévère et-cependant il est parfait; son gouvernement n'est pas rigoureux et cependant il-constitue-un-bon-gouvernement. Les conséquences [de toutes ces choses] ont pour

者本也○子[12]曰。父子之道天性也。君
臣之義○父[13]母生之。續莫大焉。君親
臨之。厚莫重焉○子[14]曰。不愛其親而
愛他人者。謂之悖德。不敬其親而敬
他人者。謂之悖禮○以[15]順則逆。民無
則焉。不在於善。而皆在於凶德。雖得
之。君子所不貴○君[16]子則不然。言斯
可道。行斯可樂。德義可尊。作事可法。

---

tche pen ye.

12. — Tse-youeh: Fou-tse tchi tao, tien seng ye. Kiun-tchin tchi i ye.

13. — Fou-mou seng tchi; tsih, mo ta yen. Kiun-tsin lin tchi; heou, mo tchoung yen.

14. — Tse youeh: Pouh 'aï ki tsin, eul 'aï ta jin tche, hoeï tchi peï-teh. Pouh kin ki tsin, eul kin ta jin tche, hoeï tchi peï-li.

15. — I chun tse nih, min wou tse yen; eul kiaï tsaï yu hioung-teh. Soui teh *tchi*, kiun-tse so pouh koueï.

16. — Kiun-tse tseh pouh jen. Yen sse ko tao; hing, sse ko loh; teh-i ko tsun; tsoh sse ko fah;

base [la Piété filiale].

12. — Le Philosophe dit: La loi [qui règle les rapports] du père et du fils, se trouve dans la nature céleste. Elle explique-l'idée de prince et de sujet.

13. — Le père et la mère donnent naissance à l'enfant; en fait-de-lien, il n'en est pas de plus grand. Le prince comme chef de famille vieille sur ses sujets; en fait de mansuétude, il n'en est pas qui ait plus de poids.

14. — Le Philosophe dit: Celui qui n'aime pas ses parents et aime les autres hommes, s'appelle un révolté contre la vertu. Celui qui ne respecte pas ses parents et respecte les autres hommes, s'appelle un révolté contre les rites.

15. — Lorsque dans sa conduite, [le chef de l'État] se met-en-contradiction [avec les bons principes], le peuple n'a plus derègle; [du moment où] il ne réside plus dans le Bien, alors tout est placé dans la mauvaise conduite. Quoiqu'il puisse [faire sa volonté], le sage ne l'honore point.

16. — Du sage la règle-de-conduite n'est pas telle. Ce qu'il dit, on peut le dire; ce qu'il fait, on peut s'en réjouir; sa vertu et sa justice sont dignes de respect; les choses qu'il fait sont conformes à-la-loi;

容止可觀。進退可度○以[17]臨其民。
是以其民畏而愛之。則而象之○
故[18]能成其德教。而行政令○詩[19]云。
淑人君子。其儀不忒。

紀孝行章第十

○子[1]曰。孝子之事親。居則致其敬
○養[2]則致其樂○病[3]則致其憂○

---

young-tchi ko kouan; tsin-toui ko tou.

17. — I lin ki-min, che i ki min oeï eul ngaï tchi; tse eul siang tchi.

18. — Kou, ning tching ki teh kiao, eul hing tching ling.

19. — Chi yun: Choh-jin kiun-tse, ki i pouh teh.

Chapitre dixième.

1. — Tse youeh: Hiao-tse tchi sse tsin, kiu, tse tchi ki king;

2. — Yang, tse tchi ki loh.

3. — Sang, tse tchi ki yeou.

son attitude est digne d'admiration; sa conduite est réglée.

17. — Quand-dans-ces-conditions il se présente à son peuple, il en résulte que son peuple le respecte et l'aime; il lui sert de règle et de modèle.

18. — De la sorte, il peut accomplir son enseignement de la vertu et mettre en pratique son gouvernement et ses ordonnances.

19. — [Le Livre sacré] des Vers dit: L'homme pur, le sage, dans sa conduite n'a point de faute.

CHAPITRE DIXIÈME.

EXPOSÉ DES ACTES CONCERNANT LA PIÉTÉ FILIALE.

1. — Le Philosophe dit: Le fils doué-de-Piété-Filiale qui sert ses parents, dans leur intérieur, s'attache au-plus haut dégré à leur témoigner du respect.

2. — Quand il les nourrit, il s'attache-au-plus haut-dégré à leur donner du contentement.

3. — Quand ils sont malades, il s'attache-au-plus-haut-dégré à leur anxiété.

喪[4]則致其哀○祭[5]則致其嚴
○五[6]者備矣然後能事親○
事[7]親者。居上不驕。爲下不亂。
在醜不爭○居[8]上而驕則亡。
爲下而亂則刑。在醜而爭。則
兵○此[9]三者不除。雖日用三
牲之養。猶爲不孝也
五刑章第十一
子曰。五刑之屬三千。而罪莫

---

4. — Sang, tse tchi ki ngaï.
5. — Tsi, tse tchi ki yen.
6. — 'Ou tche, pi i, jen-heou ning sse-tsin.
7. — Sse-tsin tche, kiu chang, pouh kiao; weï hia, pouh loen; tsaï tcheou pouh tseng.
8. — Kiu chang eul kiao, tse wang; weï hia eul loen tse hing; tsaï tcheou eul tseng, tse ping.
9. — Tse san tche, pouh tchu, soui jih-young san seng tchi yang, yeou weï pouh Hiao ye.

Chapitre onzième.

1. — Tse youeh: Ou-hing tchi tchoh san-tsien, eul soui moh

4. — Quand ils meurent, il s'attache-au-plus-haut dégré à se lamenter [sur leur perte].

5. — Dans les sacrifices [offerts à leur mémoire] il s'attache-au-plus-haut-dégré à la solennité [des cérémonies].

6. — Ces cinq choses, du moment où il s'en acquitte, par suite il [est réputé] bien servir ses parents.

7. — Celui qui sert ses parents, s'il est haut placé, n'est point orgueilleux; s'il est dans une humble-condition, il n'est point désordonné; s'il appartient aux basses-classes, il n'est pas querelleur.

8. — Haut placé et orgueilleux, alors il se perdrait; dans une humble-condition s'il était désordonné, alors il encourerait-des-châtiments; dans les basses-classes s'il était disputeur, alors il encourerait le [glaive] militaire.

9. — Ces trois-défauts, celui qui ne les évite point, quand-bien-même [il offrirait à ses parents] pour leurs besoins journaliers la nourriture des trois animaux [du grand sacrifice], il serait encore sans Piété filiale.

CHAPITRE ONZIÈME.
DES CINQ CHATIMENTS.

1. — Le Philosophe dit: Des trois mille espèces de crimes [qui composent] les cinq [classes de] crimes, il n'y en a pas de plus

大於不孝○要[2]君者無上○
非[3]聖者無法○非[4]孝者無親
○此[5]大亂之道也

廣要道章第十二

子[1]曰。教民愛親。莫善於孝○
教[2]民禮順。莫善於弟○移[3]風
易俗。莫善於樂○安[4]上治民。
莫善於禮○禮[5]者敬而已矣

---

ta yu pouh Hiao.
2. — Yao kiun tche, wou chang.
3. — Feï ching tche, wou fah.
4. — Feï Hiao tche, wou tsin.
5. — Tse ta-louen tchi tao yé!

Chapitre douzième.

1. — Tse youeh: Kiao min 'ai tsin, mo chen yu Hiao.
2. — Kiao min li chun, mo chen yu ti.
3. — I foung yih souh, mo chen yu yoh.
4. — 'An chang tchi min, mo chen yu li.
5. — Li tche, king eul ki i.

grande que le défaut de Piété filiale.

2. — Celui qui attente à-la-personne-de-son prince, ne reconnait point de supérieur;

3. — Celui qui (ne reconnait) pas de saints, ne-veut-pas-avoir de loi-morale.

4. — Celui qui n'a pas de Piété filiale, ne veut-pas-avoir de parenté.

5. — Ces [trois choses] sont la voie des grands désordres.

CHAPITRE DOUZIÈME.

DÉVELOPPEMENT RELATIF À LA DOCTRINE PARFAITE.

1. — Le Philosophe dit: Pour apprendre au peuple à aimer ses parents, il n'y a rien de meilleur que la Piété Filiale.

2. — Pour apprendre au peuple la politesse et la soumission, il n'y a rien de meilleur que le Devoir-envers-les-cadets.

3. — Pour réformer les mœurs et changer les coutumes, il n'y a rien de meilleur que la musique.

4. — Pour assurer-la-tranquillité au Supérieur et bien-gouverner le peuple, il n'y a rien de meilleur que les rites (la politesse).

5. — La politesse, c'est le respect, et rien de plus.

○故[6]敬其父則子悅。敬其兄則弟悅。
敬其君則臣悅。敬一人而千萬悅○
所[7]敬者寡。而悅者衆。此之謂要道

廣至德章第十三

子[1]曰。君子之教以孝也。非家至而日
見之也○教[2]以孝所以敬天下之爲
人父者○教[3]以弟所以敬天下之爲
人兄者○教[4]以臣所以敬天下之爲

6. — Kou, king ki fou, tseh tse youeh; king ki hiong, tseh ti youeh; king ki kiun, tse chin youeh; king Yih-jin, eul wan jin youeh.

7. — So king tche koua; eul youeh tche tchoung. Tse tchi hoeï yao-tao.

Chapitre treizième.

1. — Tse youeh: Kiun-tse tchi kiao, i Hiao ye, feï kia tchi eul jih kien tchi ye.

2. — Kiao i Hiao, so i king tien-hia tchi weï jin fou tche.

3. — Kiao i ti, so i king tien-hia tchi weï jin hioung tche.

4. — Kiao i chin, so i king tien-hia tchi weï

6. — En effet, si l'on respecte le père alors les fils sont joyeux; si l'on respecte les ainés alors les cadets sont joyeux; si l'on respecte le prince alors les sujets sont joyeux. On respecte un homme (l'Empereur), et mille myriades d'hommes se réjouissent.

7. — Ceux auxquels on doit le respect sont peu-nombreux, et ceux qui se réjouissent sont en foule. Telle est la signification de la Voie parfaite.

CHAPITRE TREIZIÈME.

DÉVELOPPEMENT RELATIF A LA SUPRÊME VERTU.

1. — Le Philosophe dit: L'enseignement de l'homme supérieur [est basé] sur la Piété filiale; il ne consiste pas à se rendre dans les familles et chaque jour à aller les voir.

2. — Il enseigne la Piété filiale en honorant ceux qui, parmi les hommes sous le Ciel (dans l'Empire) sont des pères.

3. — Il enseigne les-devoirs-des-cadets en honorant ceux qui, parmi les hommes sous le Ciel (dans l'Empire), sont des ainés.

4. — Il enseigne les devoirs-des-sujets en hono-

之爲人君者○詩[5]云。愷悌君子民之父
母。非至德其孰能順民如此其大者乎。

感應章第十四

子[1]曰。昔者明王事父孝。故事天明。事母
孝。故事地察。長幼順故上下治○天[2]地
明察神明彰矣○故[3]雖天子必有尊也

---

jin kiun tche.

5. — Chi yun: Kaï-ti kiun-tse min tchi fou-mou. Feï tchi-teh, ki chouh ning chun min jou-tse ki ta tche hou?

Chapitre quatorzième.

1. — Tse youeh; Sih-tche, ming-wang sse fou Hiao; kou, sse tien ming-sse mou Hiao; kou, tse ti tchah. Tchang-yeou chun; kou, chang-hia tchi.

2. — Tien-ti ming-tchah, chin-*ming* tchang i.

3. — Kou, soui tsien-tse pi yeou tsun yé.

rant ceux qui, parmi les hommes sous le Ciel (dans l'Empire), sont des princes.

5. — [Le Livre canonique] des Poésies dit: Le Prince bon et affable est le père et la mère du peuple. S'il-ne-possédait-pas la suprême vertu, comment serait-il un être assez grand pour se mettre à l'unisson avec le peuple? (?)

CHAPITRE QUATORZIÈME.

INFLUENCE ET CONSÉQUENCES DE LA PIÉTÉ FILIALE.

1. — Le Philosophe dit: Anciennement, les rois éclairés servaient leur père avec Piété filiale; de la sorte, en servant le Ciel ils étaient éclairés. Ils servaient leur mère avec Piété filiale; de la sorte, en servant la Terre, ils étaient diligents. Avec ceux qui étaient âgés comme avec ceux qui étaient jeunes, ils se mettaient à l'unisson; de la sorte, dans les régions-élevées comme dans les régions-inférieures (de la société), ils pratiquaient-un-bon-gouvernement.

2. — [Du moment où] le Ciel et la Terre [étaient servis avec] lumière et diligence, les Lumières spirituelles (c'est-à-dire les Esprits) se rendaient-manifestes.

3. — En effet même le Fils du Ciel doit avoir

言有父也。必有先也言有兄也○宗[4]廟
致敬。不忘親也○修[5]身愼行。恐辱親也
○宗[6]廟致敬。鬼神著矣○孝[7]弟之至。通
於神明。光於四海。無所不通○詩[8]云。自
西自東自南自北。無思不服。

廣揚名章第十五

子[1]曰。君子之事親孝。故忠可移於君○

yen yeou fou yé, yeou sien yé, pi yeou *tchoung* yé.

4. — Tsoung-miao tchi kin, pouh wang tsin yé.

5. — Sieou chin tchin-hing, koung jouh *tsin* yé.

6. — Tsoung-miao tchi kin, koueï-chin *tchuh* i.

7. — Hiao-tí tchi tchi toung yu chin-ming, kouang yu tse-haï; wou so pouh *toung*.

8. — Chi yun: Tse toung, tse si, tse nan, tse peh, *wou* sse pou fouh.

Chapitre quinzième.

1. — Tse youeh: Kiun-tse tchi sse tsin hiao kou tchoung i yu kiun.

du respect; car il est dit qu'il a ses pères; il doit reconnaître des supérieurs, car il est dit qu'il a ses ainés.

4. — Dans le temple des ancêtres, il professe-au-plus-haut-degré le respect, (pour montrer qu'il) n'oublie pas ses parents.

5. — Il cultive sa personne et est scrupuleux dans sa conduite, dans la crainte de causer-de-la-honte à ses parents.

6. — Dans le temple des ancêtres, il professe-au-plus-haut-degré le respect; [de sorte que] les esprits des défunts apparaissent.

7. — Le degré suprême de la Piété filiale et des devoirs envers les cadets pénètre jusqu'aux Lumières spirituelles; il brille [partout] entre les quatre mers; il n'y a rien qu'il ne pénètre.

8. — Dans [le Livre canonique] des Vers, il est dit: Du couchant, du levant, du midi et du nord, il n'y avait-personne qui pensât à ne pas lui-rendre hommage.

CHAPITRE QUINZIÈME.

DÉVELOPPEMENT RELATIF A L'ÉLÉVATION DE SOI-MÊME.

1. — Le Philosophe dit: l'homme supérieur, en servant ses parents, [pratique] la Piété filiale. En conséquence il est loyal et peut reporter [ces sentiments] sur son Prince.

事[2]兄弟。故順可移於長○居[3]家理。故治可移於官○故[4]行成於內。而名立於後世矣。

閨門章第十六

子[1]曰。閨門之內。具禮矣乎。嚴父嚴兄○妻[2]子臣妾。猶百姓徒役也

2. — Sse hioung ti kou chun ko i yu tchang.
3. — Kiu kia li kou chi ko i yu kouan.
4. — Kou, hing tching yu neï, eul ming lih yu heou-chi i.

Chapitre seizième.

1. — Tse joueh: Koueï men tchi neï, kiu li i hou: yen fou, yen hioung.
2. — Tsi-tse, tchin-tsieh, yeou peh-sing tou-yih yé.

2. — En servant ses ainés, [il pratique les devoirs] fraternels. En conséquence, il est soumis et peut reporter [ces sentiments] sur les hommes-élevés (en rang ou en âge).

3. — Dans sa famille, il respecte-la-raison. En conséquence, il [sait-pratiquer-le-bon-gouvernement], et peut reporter [ce savoir] dans les magistratures [auxquelles il peut être appelé].

4. — Il en résulte que sa conduite étant parfaite dans son intérieur, sa renommée est établie pour les générations futures.

CHAPITRE SEIZIÈME.

DE L'APPARTEMENT PRIVÉ.

1. — Le Philosophe dit: N'est-ce pas de l'intérieur de l'appartement privé que les principes sociaux se produisent-à-l'état-accompli: [on y professe] la crainte-respectueuse du père, la crainte-respectueuse de l'ainé.

2. — L'épouse et les enfants, les serviteurs et les concubines sont comme le peuple, comme les esclaves, les gens-de-service.

諫爭章第十七

曾[1]子曰。若夫慈愛。恭敬。安親。揚名。
參聞命矣○敢[2]問從父之令。可謂
孝乎○子[3]曰。是何言與。是何言與。
言之不通也○昔[4]者天子有爭臣
七人。雖亡道不失天下○諸[5]侯有
爭臣五人。雖無道不失其國○大[6]
夫有爭臣三人。雖無道不失其家
○士[7]有爭友。則身不離於令名○

Chapitre dix-septième.

1. — Tseng-tse youeh: Jou fou tse-ngaï, koung-king, ngan-tsin, yang-ming, Tsan wen ming i.
2. — Kan wen tsoung fou tchi ling, ko hoeï Hiao hou?
3. — Tse youeh: Che ho yen you! Che ho yen yu! Yen tchi pouh toung ye.
4. — Sih-tche tien-tse yeou tcheng tchin tsih jin; soui wou tao, pouh chih tien-hia.
5. — Tchou-heou yeou tcheng tchin ou jin; soui wou tao, pouh chih ki koueh.
6. — Ta-fou yeou tcheng tchin san jin; soui wou tao, pouh chih ki kia.
7. — Sse yeou tcheng yeou; tse chin pouh li ya ling ming.

CHAPITRE DIX-SEPTIÈME.

SUR LES REMONTRANCES ET LES REPRÉSENTATIONS.

1. — Tseng-tse dit : S'il en est ainsi de l'affection et de l'amour, de la vénération et du respect, du repos [qu'on doit assurer] à ses parents, de [l'obligation de] rendre-célèbre son nom, moi Tsan j'ai entendu vos instructions.

2. — Pourrai-je vous le demander : Suivre les ordres de son père, cela peut-il s'appeler la Piété filiale ?

3. — Le Philosophe dit : Quelles paroles ! quelles paroles ! Quelle insanité de paroles !

4. — Anciennement le Fils du Ciel avait des censeurs au nombre de sept, quand bien même il aurait manqué de droiture, il ne perdait pas son Empire.

5. — Les princes feudataires avaient des censeurs au nombre de cinq ; quand bien même ils auraient manqué de droiture, ils ne perdaient pas leur royaume.

6. — Les grands officiers avaient des censeurs au nombre de trois; quand bien même ils auraient manqué de droiture, ils ne perdaient pas leur maison.

7. — Les fonctionnaires avaient un ami pour les censurer ; alors leur personne était inséparable d'une réputation respectée.

父[8]有爭子。則身不陷於不義○故[9]當不義。則子。不可以弗爭於父。臣不可以弗爭於君○故[10]當不義。則爭之。從父之令。又安得爲孝乎

事君章第十八

子[1]曰。君子事上。進思盡忠。退思補過○將[2]順其美。匡救其惡○故[3]上下能相親 ○詩[4]云。心乎愛矣。遐不謂矣。

8. — Fou yeou tcheng tse; tse chin pou hien yu pouh i.
9. — Kou tang pouh i; tse tse pouh ko i pouh tcheng yu fou; tchin pouh ko pou tcheng yu kiun.
10. — Kou tang pouh i, tse tcheng tchi, tsoung fou tchi ming; yeou ngan teh weï Hiao hou?

Chapitre dix-huitième.

1. — Tse youeh: Kiun-tse sse chang. Tsin, sse tsin tchoung; toui, sse pou kouo.
2. — Tsiang chun ki meï; kouang kieou ki ngo.
3. — Kou chang hia ning siang tsin.
4. — Chi yun: Sin hou ngaï i; Hia pouh hoeï i?

8. — Le père avait un fils pour lui-faire-des-remontrances; alors sa personne ne tombait pas dans l'injustice.

9. — En effet, lorsqu'il a commis une injustice, alors le fils ne doit pas laisser son père sans remontrances; le fonctionnaire ne doit pas laisser sans remontrances son prince.

10. — En effet, lorsqu'il a commis une injustice, alors il fait des remontrances. S'il se bornait à obéir aux ordres de son père, comment parviendrait-il à pratiquer la Piété filiale?

CHAPITRE DIX-HUITIÈME.

DES DEVOIRS ENVERS LE PRINCE.

1. — Le Philosophe dit: L'homme supérieur se met-au-service de son prince. Quand il se rend-à-la-Cour, il songe à accomplir son devoir; lorsqu'il se retire il pense à réparer les fautes [de l'Empereur].

2. — Il le suit dans le bien (qu'il fait), il le sauve de ses fautes.

3. — De la sorte, le supérieur et l'inférieur peuvent être mutuellement unis.

4. — [Le Livre canonique] des Poésies dit: Dans mon cœur je l'aime; pourquoi ne pas le dire?

心藏之。何日忘之

喪親章第十九

子[1]曰。孝子之喪親。哭不偯。禮無容。言不
文。服美不安。聞樂不樂。食旨不甘。此哀
戚之情○三[2]日而食教民。無以死傷生。
毀不滅性。此聖人之政○喪[3]不過三年。
示民有終○爲[4]之棺槨衣衾而舉之○

Sin tsang tchi ho jih wang i.

Chapitre dix-neuvième.

1. — Tse youeh: Hiao tse tchi sang tsin, koh pouh i; li wou young; yen pouh wen; wen yoh pouh loh; chih tchi pouh kan. Tse ngaï tsih tchi tsin.

2. — San jih eul chih kiao min wou i sse chang seng. Tse ching-jin tchi tching.

3. — Sang pouh kouo san nien, chi min yeou tchoung.

4. — Weï tchi kouan kouoh, i kin, eul kiu tchi.

Au fond du cœur, je le garde. Quel jour [pourrai-je] l'oublier?

CHAPITRE DIX-NEUVIÈME.

DU DEUIL A LA MORT DES PARENTS.

1. — Le Philosophe dit: Lorsqu'un fils pieux accomplit les funérailles de ses parents, il pleure sans bruit; il est poli, mais sans apprêt, il parle, mais sans art; la beauté des vêtements, il ne la supporte pas; il écoute la musique, mais sans plaisir; les mêts-délicats qu'il mange sont [pour lui] sans saveur. Tels sont les sentiments du deuil et de la tristesse.

2. — [Après] trois jours, il prend de la nourriture [afin] d'enseigner au peuple de ne pas attenter à sa vie pour les morts, et en s'étiolant d'éteindre son existence. Telle est la ligne-de-conduite du saint-homme.

3. — Le deuil ne doit pas dépasser trois ans, [pour] montrer au peuple qu'il [doit] avoir un terme.

4. — On fait pour le défunt un cercueil-intérieur, un cercueil extérieur et un suaire, dans lequel on l'ensevelit.

陳[5]其簠簋而哀戚之○擗[6]踊哭
泣哀以送之○卜[7]其宅兆而安
措之○爲[8]之宗廟。以鬼享之○
春[9]秋祭祀。以時思之○生[10]事愛
敬。死事哀戚。生民之本盡矣。死
生之義備矣。孝子之事親終矣

孝經終

5. — Tchen ki fou-koueï, eul ngaï tsih tchi.
6. — Pih, young, koh, kih, i soung tchi.
7. — Pouh ki tseh tchao, eul ngan tsou tchi.
8. — Weï tchi tsoung-miao, i koueï hiang tchi.
9. — Tchun-tsieou tsi sse, i chi sse tchi.
10. — Seng sse ngaï-kin; sse sse ngaï tsih; seng min tchi pen tsin i, sse seng pi i; Hiao tse tchi sse tsin tchoung i.

HIAO-KING TCHOUNG.

5. — On arrange les vases destinés-aux-sacrifices et on se lamente sur lui.

6. — [Les femmes] se frappent la poitrine; [les hommes] frappent-le-sol-du pied; on crie, on se lamente en l'accompagnant [à sa dernière demeure].

7. — On consulte-la-carapace-de-tortue sur [le lieu où sera] la tombe et ses alentours, et en paix on l'y dépose.

8. — On prépare pour lui le temple des Ancêtres, pour à son âme faire-des-offrandes.

9. — Au printemps et en automne, on fait des sacrifices pour, à ces époques, penser à lui.

10. — Vivants, les servir par l'amour et le respect; morts, les servir par le deuil et la tristesse; telle est pour ceux qui vivent l'accomplissement fondamental [du devoir], la condition régulière des [rapports entre les] morts et les vivants; c'est la fin des services [que doit rendre] à ses parents un fils [doué] de Piété-filiale.

FIN DU HIAO-KING.

COMMENTAIRE
DU
LIVRE SACRÉ DE LA PIÉTÉ FILIALE.

CHAPITRE PREMIER.

INTRODUCTION.

1. 仲尼 *Tchoung-ni* est le 字 *tse* ou «nom honorifique» de Confucius. Il a été emprunté à celui d'une colline appelée 尼丘 *Ni-kieou*, laquelle était située dans le royaume de 魯 *Lou*. Son vénérable père, 叔梁紇 *Chou-liang Heh* n'avait qu'un fils appelé 孟皮 *Meng-pi* qui était impotent. Il se rendit alors avec sa femme 顏 *Yen* sur le mont *Ni-kieou* pour faire des prières, à la suite desquelles naquit le Saint-Homme. C'est pour cela qu'on lui a donné le petit nom de *Kieou* et le surnom de *Tchoung-ni* (*Pin-tse-*

tsien, s. s. 尼, p. 41). On rapporte que la tête du Philosophe avait la forme de la montagne *Ni* (*Kin-tsieh-tsouan-kou*, t. IV, 下, p. 12). D'après le *Koung-tse chi-kia* du grand historiographe *Sse-ma Tsien*, Chou-liang Heh, pour donner le jour à ce second fils, «aurait cohabité dans les champs» (野 合) avec sa seconde femme *Yen*; ce qui a laissé supposer que la naissance de Confucius aurait eu lieu dans des conditions irrégulières. D'autres commentateurs attribuent un sens différent à cette expression: elle signifierait que Chouh-liang Heh, après avoir été prier sur la montagne *Ni*, aurait vêcu avec sa femme dans la campagne voisine de cette montagne et que l'enfant, ayant été conçu hors de la demeure habituelle de ses parents, on a exprimé cette idée par les mots *ye-hoh* (*Hiao-king ta-i*, édit. jap., p. 12).

曾 子 *Tseng-tse*, l'un des disciples de Confucius, avait pour petit nom 參 *Tsan* et était originaire de la ville de *Nan-wou*. On lui doit la composition du *Ta-hioh*, le premier des «Quatre Livres» dits «classiques» ou *Sse-chou*.

2. 先 王 *Sien-wang* «les anciens rois». Con-

fucius fait allusion aux empereurs *Yao*, *Chun* et *Yu* (XXIVe et XXIIIe siècles avant notre ère) qu'il considérait comme des modèles de vertu. Le commentaire du *Hiao-king Siao-kiaï* rapporte quelques faits de la vie de ces princes pour justifier l'exemple donné par le Philosophe. Je n'ai pas cru devoir les traduire, parce qu'ils se rencontrent dans toutes les histoires de Chine (Édit. jap., p. 2). Il s'agit également des sages princes *Wen-wang* et *Wou-wang* (Voy. *Hiao-king chimoung keou-kiaï*, p. 2).

至德 *tchi-teh*, c'est-à-dire « une suprême vertu, une vertu transcendante ». Le célèbre philosophe et exégète *Tchou-hi* dit : « le mot *tchi* signifie le point culminant et au dessus duquel on ne peut rien ajouter » (*Ta-i*, p. 12).

要道 *yao-tao* « la doctrine parfaite ». Cette expression présente une certaine difficulté et n'a pas été comprise de la même façon par tous les sinologues. Wells Williams notamment traduit par « necessary doctrines » (*Syllabic Dictionary* au mot *yao*). M. J. Legge par « all-embracing rule of conduct » (*Sacred Books*, p. 465). Le caractère *yao* signifie communément « nécessaire », d'où

« la doctrine nécessaire ». D'après le *Tseng-yun*, il veut dire « pivot », c'est-à-dire la partie essentielle d'une machine. On a écrit, par exemple : *kiun-sse*, *ta-yao yeou 'ou* « en stratégie, il y a cinq choses de première importance » (*Kang-hi Tse-tien*, au mot *yao*). Enfin, je trouve les explications suivantes : « droiture » (*tching*), « qui atteint le but, qui reste dans le juste milieu » (*tchoung*), « qui s'accorde avec » (*yoh*); « la condition générale de la vertu » (*teh tchi so tsoung-yao*); « l'œil (vigilant) de tous les fonctionnaires » (*peh-li tchi mouh ye*). — Il résulte de ces explications, et d'une foule d'autres qu'il me serait facile d'ajouter, que l'expression *yao-tao* signifie « une doctrine morale, renfermant tout ce qui est nécessaire pour gouverner le peuple d'une manière parfaite, en se maintenant sans cesse dans un juste milieu ». Confucius, dit un commentateur, a voulu exprimer l'idée d'une méthode gouvernementale dans laquelle on faisait usage du suprême dégré de la plus haute raison (*Pin-tse-tsien*, au mot *yao*).

訓天下 *chun tien-hia*. Le mot *chun* signifie littéralement « suivre », mais aussi « se conformer à, se mettre d'accord avec, s'assurer la sympa-

thie de». Ces explications m'ont autorisé à traduire: «ils se mirent à l'unisson avec l'Empire», ou en d'autres termes: «ils surent gagner l'affection du peuple». Je crois que Morrison s'est écarté du sens du texte en traduisant par «they made obedient the people». Il a très-probablement copié le P. Noël qui avait rendu ce passage par «totum imperium ita suis jussis subjectum habebant». Certainement le mot *chun* entraine l'idée d'obéissance et de soumission; mais, il importe dans un livre tel que le *Hiao-king* de ne pas oublier que cette idée est ici subordonnée à la pensée qu'un prince ne doit fonder son autorité que sur la sympathie de ses sujets. — J'ai traduit «se mettaient à l'unisson», parce que tel est le sens du mot *chun* (to accord with, to agree to, to comply with, to be in sympathy with (*Syllabic Dictionary* de Wells Williams, au mot *shun*).

«Dans la vertu du saint homme, il n'y a rien qu'on puisse mettre au dessus (litt. «ajouter») de la Piété filiale; c'est pourquoi l'on dit «une suprême vertu». A l'aide de cette vertu, les anciens Rois avaient pu bien gouverner l'Empire et se mettre en communion (通 *toung*, litt. «com-

muniquer ») avec les Esprits (*Chin-ming*). Voilà pourquoi on a fait usage des mots *yao-tao* « la doctrine parfaite ». C'est la loi du Ciel et de la Terre, et, pour le peuple, c'est l'exemple qu'il doit suivre. Ce n'était pas en faisant usage de la force que les anciens Rois assuraient l'éducation du peuple. C'est pour cela qu'on dit : « Ils se mirent à l'unisson avec l'Empire, et grâce à la pratique de la Piété filiale, chacun remplit le devoir qui lui incombait : les pères furent des pères, les fils des fils, les aînés des aînés, les cadets des cadets. Le peuple vécut de la sorte dans la concorde et l'harmonie : les inférieurs, en accomplissant leur devoir, servirent leurs supérieurs ; les supérieurs n'osèrent pas faire peser dédaigneusement le poids de leur autorité sur leurs inférieurs. C'est ainsi que les supérieurs et les inférieurs n'eurent pas de sentiments hostiles les uns envers les autres » (Commentaire de *Sse-ma Kouang*, dans l'édition dite *Hiao-king tsouan-chou*, p. 1).

« *Tsan* est le petit nom du philosophe Tseng-tse. Conformément aux rites, son maître lui ayant posé une question, il quitta la natte sur laquelle il était assis et se tint debout pour répondre.

敏 *min* signifie 達 *tah* «instruit, éclairé». Il veut dire: «Tsan, votre disciple, n'est pas instruit; comment pourrait-il être arrivé à comprendre le sens transcendant de ces paroles»? (Commentaire de l'empereur Youen-tsoung, dans le *Hiao-king tsouan-chou*, p. 1).

4. *La Piété filiale est la base de la vertu.* — L'empereur Youen-tsoung dit: «Parmi toutes les actions des hommes, il n'y en a pas qui soit plus grande que la Piété filiale; c'est pourquoi elle est la base de la vertu». (*Tsouan-chou*, p. 1).

D'où découle toute science. — Youen-tsoung dit: «Cela signifie que la science naît de la Piété filiale (*Dito*).

Assieds-toi de nouveau. — Youen-tsoung dit: «Tsan s'était levé pour répondre; c'est pourquoi Koung-tse le fait asseoir de nouveau». — Sse-ma Kouang dit: «Les hommes qui cultivent la vertu, commencent par la Piété filiale; et ensuite l'humanité et la justice naissent en eux. La doctrine des anciens Rois avait également pour point de départ la Piété filiale; et ensuite se manifestaient les rites et (philosophie morale rattachée à) la musique» (*Dito*).

5. ***Notre corps et nos membres.*** — 身 *chin* désigne « le corps en général », 體 *ti* « les quatre membres », 髮 *fah* « les cheveux », 膚 *pou* « la peau ». — Le corps représente les branches (*tchi*) des parents; on s'occupe d'abord des grandes parties et l'on parle du corps tout entier et des quatre membres; puis des petites parties et l'on cite les poils et l'épiderme. Ce sont là des choses que nous avons toutes reçues de notre père et de notre mère. Notre père et notre mère nous ont donné naissance complets; nous devons nous conserver complets. Le fils qui tient à son corps et n'ose pas lui faire subir la moindre mutilation se conforme au principe de la Piété filiale (*Hiao-king Taï-i*, p. 15). — « Du moment où nous avons reçu notre corps de notre père et de notre mère, mutiler notre corps, c'est comme si nous mutilions notre père et notre mère » (*Ti-tchu ta-tching*, glose, p. 1).

8. Cette citation du *Chi-king* est empruntée à la section *Ta-ya*, chap. *Wen-wang*, ode 1. Si l'on ne recourrait pas à la source, le passage en question présenterait une certaine difficulté. Les mots *Wou-nien eul tsou* signifient littéralement: « Ne pen-

sez pas à vos ancêtres». D'accord avec les commentateurs, j'ai traduit tout à l'opposé: «Ne manquez pas de songer à vos ancêtres» (無念念也). Cette explication n'est pas suffisante. Dans le texte original du Livre des Vers, la phrase est interrogative et signifie: «Ne penserez-vous pas à vos ancêtres évidemment?» Les interprètes japonais du *Hiao-king* ont cherché à se rattacher au texte original en traduisant ainsi: *nandi-no sowo omokoto nakaran ya?* (Voy. *Hiao-king Siao-kiaï*, p. 8; *Kou-wen Hiao-king ho-tse hiun*, p. 3; *King-tien yu sse*, p. 2).

CHAPITRE SECOND.

DE L'EMPEREUR.

1-2. Par «ses parents», il faut entendre «son père et sa mère». L'Amour est le commencement de l'Humanité; le Respect est le commencement de la Politesse. L'Aversion est l'opposé de l'Amour; le Mépris est le contraire du Respect. (*Ta-i*, p. 16; *Ti-tchu ta-tching*, p. 2).

3-4. *L'enseignement de la Vertu*, c'est-à-dire de la Suprême Vertu, dont il a été question

plus haut (I, 2). « Lorsque l'Empereur aime ses parents, il est évident qu'il n'y aura personne parmi ses sujets qui soit sans professer des sentiments d'amour (filial) et qui ose avoir de la méchanceté pour les autres hommes. Lorsque l'Empereur respecte ses parents, il est évident qu'il n'y aura personne parmi ses sujets qui soit sans respect et qui ose avoir du mépris pour les autres hommes. « L'Empereur doit servir de modèle à ses sujets qui ne manqueront pas de règler leur conduite sur la sienne.

5. *Fou-king* « les Châtiments de Fou » désigne la section 呂刑 *Liu-hing* du *Chou-king*. — Le P. Noël a fait un contre-sens quand il a traduit ce passage par : « Unius qui virtutem sequitur exemplum, innumeros post se populos trahit ». L'expression 一人 *yih-jin* signifie le plus souvent, en chinois « l'Empereur » ; et ici tous les commentateurs sont d'accord pour lui attribuer cette signification. Afin de donner une version aussi littérale que possible, j'ai rendu ces deux mots par « le Premier des hommes » (cf. *Tsouan-chou*, p. 3 ; *Ti-tchu ta-tching*, glose, p. 2 ; *Siao-kiaï*, p. 10 ; *Ho-tse-kiun*, p. 4 ; etc.).

CHAPITRE TROISIÈME.

DES PRINCES FEUDATAIRES.

On prétend que les institutions féodales remontent, chez les Chinois, jusqu'aux temps les plus reculés de leurs annales. Il faut toutefois reconnaître qu'on manque de renseignements précis à leur égard, dès qu'on veut remonter à une époque antérieure à la dynastie des *Tcheou* (1134 avant notre ère), dynastie sous laquelle Confucius mit au jour les ouvrages sur lesquels repose à peu près exclusivement l'histoire des origines politiques de la Chine. Plusieurs titres seigneuriaux sont, il est vrai, mentionnés dans le chapitre *Yu-koung* du *Chou-king*; mais il reste de profondes incertitudes sur ce qu'étaient en réalité les personnages qui les avaient reçus. On est même tenté de croire que ces désignations nobiliaires ont été inventées après coup pour donner plus de prestige à la dignité impériale des âges semi-historiques.

L'émigration qui vint s'établir dans le bassin du fleuve Jaune semble s'être adonnée de bonne heure à l'agriculture et avoir formé tout un système de petites colonies disséminées çà-et-là sur le

vaste territoire de la Chine. Il est tout naturel de supposer qu'au bout de peu de temps, ces petites colonies ont pu se trouver en rivalité et élire des chefs pour les diriger dans leurs mouvements d'hostilités les unes contre les autres. Toute la question est de savoir si ces chefs reconnaissaient un suzerain, ou s'ils étaient autant de principicules indépendants, comme on en rencontre, même de nos jours, dans les pays qui n'ont encore fait que de courtes étapes dans les voies de la civilisation.

Il parait évident que, dès les premiers siècles de la dynastie des *Hia* (2205 av. n. è.), il existait en Chine une sorte de pouvoir central, et l'empereur Yu-le-Grand semble faire acte de suzerain lorsqu'il convoque les princes feudataires dans la région du *Tou-chan* (Voy. *Tso-tchouen*, cité par l'encyclopédie *Youen-kien loui-han*, livr. LX, p. 1). Ce fait ne suffit cependant pas pour démontrer la véritable subordination des *tchu-heou* à l'empereur Yu, et il se pourrait qu'il ait invité à une réunion les principaux chefs de tribus qui habitaient aux environs de son domaine.

Les données que nous possédons sur le système

de répartition du territoire Chinois entre les princes féodaux semblent peu croyables; et, pour les considérer comme vraies, il faudrait admettre qu'à un moment donné un souverain quelconque de la Chine a fait une distribution de principautés d'une étendue strictement réglée avec le concours d'un arpenteur. Sous les *Tcheou*, le territoire d'un *koung* représentait un carré de 500 lis de côté, et la moitié était affectée à son entretien. Le territoire d'un *heou* représentait un carré de 400 lis de côté, et le tiers était affecté à son entretien. Le territoire d'un *peh* représentait un carré de 300 lis de côté, et le tiers était également affecté à son entretien. Le territoire d'un *tse* représentait un carré de 200 lis de côté, et le quart était affecté à son entretien. Le territoire d'un *nan* représentait un carré de 100 lis, et le quart était également affecté à son entretien (*Tcheou-li*, livr. IX). La dimension des capitales de principautés était elle-même réglée d'une façon mathématique, suivant les préceptes des anciens rois (先王之制): celles des grandes principautés ne devaient pas avoir une étendue supérieure au tiers de l'État; celles des principautés moyennes ne devaient pas

dépasser le cinquième de l'État, celles des petites principautés ne devaient pas dépasser le neuvième de l'État (Comment. du *Tso-tchouen*, 1ère année de Yin-koung).

Toujours est-il que si la féodalité était réellement organisée dans la Chine antique, les états des princes feudataires ne devaient pas avoir une bien grande importance. D'après le témoignage de *Meng-tse*, le domaine impérial, aux époques florissantes des *Hia*, des *Yin* et des *Tcheou*, ne dépassait pas mille *li* d'étendue, ce qui était peu de chose si l'on tient compte de la dimension de l'ancienne lieue chinoise, sensiblement réduite à l'époque où règnait cette dernière dynastie (*Meng-tse chou*, II, II, 1). Suivant le même philosophe, le territoire des *Chang*, qui détruisirent la dynastie des Hia, n'était que de dix lieues en carré, et celui des *Tcheou* qui renversèrent la dynastie des Chang, ne comptait que sept lieues (*Mém. concern. les Chinois*, t. I, p. 206).

Ajoutons enfin que les annales de la Chine parlent à plusieurs reprises de territoires concédés par les empereurs soit à des membres de leur famille, soit à des sujets qui leur avaient rendu

des services signalés; mais c'est surtout à partir de la dynastie des *Tcheou* que ces apanages paraissent avoir pris le caractère féodal, tel que nous le comprenons en Europe.

L'autorité des princes feudataires se transmettait de père en fils, généralement suivant l'ordre de la primogéniture.

1. *Placés en haut.* Il s'agit des princes féodaux de la Chine. Le mot *kao* « haut » veut dire qu'ils occupent une situation digne de respect. Les princes feudataires ont reçu leur domaine de l'Empereur. — Le mot *kiao*, que j'ai traduit par « orgueilleux », signifie également « sans politesse » (*Ta-i*, p. 18).

6. Cette citation est empruntée à la section *Siao-ya* du Livre canonique des Poésies, chant v, ode 1 (*Siao-min*).

CHAPITRE QUATRIEME.

DES MINISTRES ET DES GRANDS OFFICIERS.

1. Les anciens rois avaient ordonné qu'il y eut cinq sortes d'habillements qui, chacun, indiquait le rang de celui qui en était revêtu. Il est fait allusion à ces lois somptuaires dans le *Chou-*

king (Chang-chou, s. *Ta-tchouen*), et l'on peut lire dans le *Tcheou-li* des détails circonstanciés à leur égard (livr. XXI). De nos jours encore le cérémonial, en ce qui concerne les vêtements, est déterminé par des règlements précis. La loi chinoise veut que l'Empereur régnant et son épouse n'atteignent point au luxe de l'impératrice mère; et, dans certaines occasions, le souverain doit se distinguer par la simplicité de sa robe et de ses ornements. Des costumes particuliers sont portés dans les temps de deuil ou aux époques de grandes calamités publiques.

Les vêtements des premiers empereurs étaient de la plus grande simplicité, et l'histoire rapporte que Yao, Chun et Yu étaient vêtus l'hiver de peaux de moutons et l'été de toile de chanvre. « Lorsque l'empereur Yao gouvernait l'Empire, il portait des vêtements noir et blanc, et des chaussons de soie de rebut; lorsque ces vêtements étaient usés, il n'en faisait pas faire de nouveaux ». Les dictionnaires traduisent d'ordinaire le mot 黼 *fou* par « vêtements brodés qu'on employait anciennement pour indiquer un haut rang » (Wells Williams); mais il me semble qu'ici ce mot ne

saurait avoir cette signification. On lit, en effet, dans le *Hoan-tsi yao-lioh*: «le blanc avec le noir s'appelle 黼 *fou*; le noir avec le bleu s'appelle 黻 *fouh*; le bleu avec le rouge s'appelle 文 *wen*; le rouge avec le blanc s'appelle 章 *tchang*; les cinq couleurs réunies s'appellent 繡 *sieou*» (*Youen-kien-loui-han*, t. CCCLXXI, p. 12).

Mencius dit cependant: «L'empereur Chun portait des vêtements brodés 舜被袗衣» (*Meng-tse*, part. II, ch. VIII, § 9). — On lit dans les Entretiens philosophiques de Confucius: «L'empereur Yu négligeait ses vêtements, mais il embellissait son tablier (pour les sacrifices) et sa couronne 禹惡衣服而致美乎黻冕 (*Lun-yu*, VIII, 21).

Le *Toung-tien* dit: «Dans la haute antiquité, on se servait de fourrures en guise de vêtements; plus tard on remplaça les fourrures par des tissus de chanvre (*San-tsaï-tou-hoeï*, édit. jap., t. XXVIII, p. 2). «L'empereur Hoang-ti, dit le *Sse-wou-ki-youen*, fit orner les vêtements de figures représentant le soleil, la lune et les étoiles, afin d'imiter le Ciel. C'est ce prince qui commença à régler les couleurs que devaient avoir les vêtements, et

c'est Tcheou-koung qui détermina les habits du Souverain, lesquels variaient de couleur suivant les quatre saisons. L'empereur Wen-ti, de la dynastie des Soui, fit choix, le premier, de la couleur jaune pour les vêtements impériaux (*San-tsaï-tou-hoeï*, édit. jap., t. XXVIII, p. 2). Bien antérieurement à ce prince, le terrible despote Tsin-chi Hoang-ti avait adopté le noir comme couleur impériale; mais cette couleur n'était pas exclusivement réservée à son usage personnel, car il voulut que tous ceux qui se présenteraient à sa cour fussent vêtus de noir: les bannières et étendards, les objets destinés aux cérémonies religieuses, tout était noir, pendant cette sombre période de l'histoire de Chine.

L'usage de la soie pour les habillements ne parait pas remonter au-delà de la dynastie de Tcheou, bien qu'on attribue à l'impératrice femme de Hoang-ti l'enseignement des préceptes de la sériculture au peuple Chinois. Ce fait doit très probablement être relégué, avec une foule d'autres qu'on rapporte à la même époque, dans le domaine de la fantaisie. L'auteur de l'antique dictionnaire *Choueh-wen* fait remarquer, en effet, que

tous les caractères dans lesquels entre le signe figuratif de la soie ont été inventés sous les *Tcheou*, et que les noms de vêtements plus anciens sont, au contraire, composés d'éléments graphiques qui rappellent les fourrures ou le chanvre.

Suivant les prescriptions des anciens Rois, auxquelles fait allusion le *Hiao-king*, il y avait, sur les vêtements de l'empereur, des images du soleil, de la lune et des constellations; sur ceux des princes feudataires, des représentations de montagnes, de dragons, de fleurs et d'insectes; sur ceux des *ta-fou*, des plantes marines ou le symbole du feu; sur ceux des mandarins, du riz (Comm. du *Hiao-king*, cité dans le *Youen-kien-loui-han*, t. CCCLXXI, p. 12).

7. *Le Temple des Ancêtres.* — « Le mot 廟 *miao* signifie « une figure, une image ». C'est l'endroit où se trouve l'image des ancêtres (*Sien-tsou hing-mao so tsaï ye*). — Par *tsoung-miao*, on entend « l'image vénérée des ancêtres (*Tsoung-miao tche*, *sien-tsou tchi tsun-mao ye*). — Le mot, *miao* veut dire également « l'endroit où l'on vénère ses aïeux », « l'endroit où demeurent les ancêtres », « l'endroit où habitent les mânes et les esprits

(*kouei-chin*), et d'une façon générale « un palais où résident les mânes et les esprits ». — Lorsque les Anciens se disposaient à entreprendre une affaire, ils ne manquaient pas de se rendre auprès de leurs ancêtres : de là est venue la locution *miao-tseh* « plan proposé aux ancêtres (*Kou-tche, meou sse, pi tsieou tsou; kou yen* miao-tseh *ye*). — La représentation des images révérées s'appelle *miao*; c'est l'endroit où l'on se met en communication avec les esprits (*miao, che tsieh chin tchi tchu*). — *Miao* signifie encore « faire un sacrifice aux ancêtres ». — Dans les temples des ancêtres, on établit deux divisions : l'une est consacrée aux aïeux directs appelés 昭 *tchao* « les lumineux » et se trouve du côté gauche ; l'autre est consacrée aux aïeux collatéraux 穆 *moh* et se trouve du côté droit. — L'Empereur a sept temples des Ancêtres, dont trois pour les aïeux Tchao, trois pour les aïeux Moh, et un pour le premier ancêtre ou Grand-Ancêtre (*Ta-tsou*). Les princes feudataires ont cinq temples, dont deux pour les Tchao, deux pour les Moh et un pour le Grand-Ancêtre. Les préfets ont trois temples, un pour les tchao, un pour les Moh et un pour le Grand-Ancêtre. Les

fonctionnaires publics n'ont qu'un temple; les hommes du peuple établissent le temple des ancêtres dans leur propre habitation. — Les rites déterminent l'ordre de classement des Tchao et des Moh, et la manière dont on doit servir ceux qui vous ont précédé (*Tsoung-miao tchi li, so i siu tchao moh ye; so i sse hou ki sien ye*). — On rapporte que, sous *Wang-mang*, de la dynastie de Han, on érigea neuf temples des ancêtres, dont le premier était consacré à *Hoang-ti*, fondateur de la monarchie chinoise. Dans les Annales des Soung, on parle également de neuf Temples des ancêtres qui avaient été établis dans neuf chambres différentes d'un même palais. Ces annales disent qu'on avait consacré cinq temples aux empereurs Yu, Yao et Chun, dont deux pour les Tchao, deux pour les Moh et un pour l'Ancêtre primitif (*Chi-tsou*). — Le onzième mois de la 3e année de l'ère *Tchi-teh* (585 de n. è.), on restaura par ordre impérial le Miao de Confucius. — On lit dans les Annales des Liao: L'empereur Tai-tsou posa cette question aux mandarins qui se trouvaient à ses côtés (chambellans): « Le prince qui a reçu du Ciel le mandat (de gouverner)

doit servir le Ciel et respecter les Esprits; si quelqu'un a eu des mérites et une vertu exceptionnelle, moi je désire savoir à qui, le premier, je dois rendre un culte». Tous les mandarins répondirent: «C'est à Bouddha». L'empereur ne fut pas de leur avis et dit: «Confucius est un grand saint que vénèrent dix-mille générations: il convient de le considérer comme un Grand-Ancêtre». En conséquence, il édifia le *Koung-tse miao* ou «Temple de Confucius». (*King-tsieh tsouan-kou*, t. LXXVII, p. 2 et 下, p. 1; *Li-ki*, chap. *Wang-tchi; Hiao-king ta-i*, pp. 19-20; *Peï-wen-yun-fou*, t. LXXVII, pp. 28, 29, 30, 32, 36; *Han chou*, sect. *Wang-mang tchouen; Soung chi*, sect. *Li tchi; Liao chi*, sect. *Tsoung-chi tchouen*, cités par le *Peï-wen-yun-fou*, loc. cit.),

夙 *souh* a le même sens que 早 *tsao* «de bonne heure».

— 人 *yih-jin* «le Premier des hommes», c'est à dire «l'Empereur».

CHAPITRE CINQUIÈME.

DES FONCTIONNAIRES PUBLICS.

6. *Garder leurs sacrifices.* — On a employé le ca-

ractère *tsi*, parce que l'homme, au moyen des sacrifices se met en rapport (*siang-tsieh*) avec les Esprits. (*Hiao-king ta-i*, p. 20).

7. 士 *sse* désigne les petits fonctionnaires publics.

9. 忝 *tien*, signifie «causer de la honte, humilier». Ce sont votre père et votre mère qui vous ont donné naissance: vous devez donc vous lever de bonne heure et vous coucher tard, afin de ne pas leur causer d'humiliation [par votre conduite]. (*Hiao-king tsouan-tchou*, Comment. de l'empereur Youen-tsoung, p. 6).

On veut dire par là qu'il faut jour et nuit pratiquer le bien, pour ne pas causer de la honte à son père et à sa mère (*Libr. cit.*, Comm. de Sse-ma Kouang).

CHAPITRE SIXIÈME.

DES HOMMES DU PEUPLE.

1. *Les lois qui règlent les saisons du Ciel.* — Dans le texte moderne du *Hiao-king*, au lieu de *tien tchi chi* «les saisons du Ciel», on lit 天之道 «la voie du Ciel», mais le sens est

le même. On veut parler ici des lois qui règlent la succession du printemps, de l'été, de l'automne et de l'hiver.

Les productions de la terre. — On fait ici allusion aux travaux de l'agriculture, et en particulier au labourage des terres et à l'élevage des mûriers.

3. *Telle est pour les hommes du peuple ...* — L'empereur Youèn-tsoung dit: « Pour les hommes du peuple, c'est en cela seulement que consiste la Piété filiale ».

4. *Aussi bien sa fin que son commencement.* — La Piété filiale, est toute une, aussi bien pour l'Empereur que pour l'homme du peuple. « Elle commence, dit Fan Tsou-yu, par le service des parents; elle s'accomplit par l'élévation de soi-même. C'est là ce qu'on appelle le commencement et la fin de la Piété filiale. Qu'il s'agisse de l'Empereur ou de l'homme du peuple, si la Piété filiale n'a pas son commencement et sa fin, il n'est personne qui ne soit frappé par le malheur: l'Empereur ne parvient pas à gouverner les pays situés entre les Quatre-Mers; les princes féodaux ne peuvent garder leurs dieux lares

(leurs états); les king et les ta-fou ne peuvent conserver leur temple des ancêtres; les fonctionnaires publics ne peuvent conserver leurs sacrifices; les hommes du peuple ne peuvent nourrir leur père et leur mère; il n'est personne qui ne soit atteint par des calamités (*Hiao-king tsouan-tchou*, p. 7).

Ce chapitre, au dire du célèbre exégète Tchou-hi, terminerait probablement la partie du *Hiao-king* due à Confucius et la réponse de ce célèbre moraliste à la question qui lui avait été posée au début par son disciple Tseng-tse. Les chapitres suivants auraient été composés après coup et ajoutés par divers auteurs au texte authentique du *King* ou Livre canonique. Il semble, en effet, qu'on trouve ici la conclusion de ce qui a été exposé dans les prémisses du *Hiao-king*, et que Confucius a épuisé son sujet en passant successivement en revue les différentes classes de la société (*Hiao-king ta-i*, p. 24; *Hiao-king chi-mong keou-kiaï*, p. 11).

La partie qui précède du *Hiao-king* forme six chapitres dans le texte dit « moderne », et sept chapitres dans le texte dit « ancien ».

CHAPITRE SEPTIÈME.

DES TROIS PUISSANCES.

Par « les Trois puissances » ou « facultés » (en chinois : *San-tsaï*), on entend « le Ciel, la Terre et l'Homme ». Cette expression est empruntée aux Appendices du *Yih-king* ou Livre canonique des Transformations.

2. Les paroles attribuées ici à Confucius (§ 2 à 4) se rencontrent dans un récit du *Tso-tchouen* (25e année de Tchao-koung), avec cette différence importante, dit M. J. Legge, que dans cet ouvrage, le discours se rapporte aux « Cérémonies » et non à la « Piété filiale ». Il y a évidemment là une interpolation (*Sacred Books of China*, part. I, p. 472).

7. *Ses parents*. — Il faut entendre par là les neuf degrés de parents.

8. *Éleva sa conduite*. — On veut dire par là que le peuple suivit l'exemple du prince et pratiqua le bien.

10. *Les rites et la musique*. — Suivant la doctrine de Confucius, on arrive à améliorer le peuple au moyen du cérémonial de la politesse (rites) et à l'aide de la musique. Sse-ma Kouang

a dit: « Les rites ont pour but d'établir la concorde à l'extérieur, c'est-à-dire dans les relations de l'homme avec ses semblables; la musique a pour effet d'établir la concorde dans l'intérieur [de l'homme], c'est-à-dire dans son organisation intime, en adoucissant son caractère et en lui inspirant des pratiques vertueuses.

Les rites apprennent aux hommes à respecter leurs supérieurs, soit par l'âge, soit par les fonctions et le mérite; la musique leur enseigne à vivre en paix et confraternellement les uns avec les autres.

Les auteurs chinois font généralement remonter l'emploi de la musique comme moyen de moralisation aux temps les plus reculés. Le *Chou-king* nous apprend que l'empereur Chun (XXIIIe siècle avant n. è.) confia à l'un de ses officiers nommé Koueï le soin d'enseigner les principes de l'art musical aux fils des grands seigneurs, afin d'élever leur esprit et d'adoucir leur caractère (sect. *Chun-tien*). Un des livres canoniques de l'antiquité Chinoise qu'on considère comme perdu, mais dont le *Li-ki* ou Grand-Rituel paraît renfermer des fragments, le 樂經 *Yoh-king*

était destiné, dit-on, à associer la musique à toutes les cérémonies publiques et à faire de cet art un instrument pour gouverner les masses. (Voy. *Li-ki*, sect. *Yoh-ki*).

Confucius attachait à la musique une importance exceptionnelle pour provoquer le développement de la morale publique. On raconte que, dans sa première jeunesse, il s'était livré avec beaucoup d'ardeur à l'étude de cet art. Il ne crut cependant pas en avoir suffisamment approfondi les principes, et il alla se placer comme disciple chez un célèbre musicien du pays de King, lequel était appelé Siang. Au bout de peu temps, le maître jugea que son élève avait réalisé des progrès remarquables et s'empressa de l'en féliciter; celui-ci repoussa non seulement les éloges dont il était l'objet, mais il alla jusqu'à dire qu'il n'aurait de repos que lorsqu'il serait parvenu à saisir l'*idée* qui préside à la composition d'un morceau et le sens de toutes ses modulations. Un peu plus tard, Siang lui joua un air antique, tout en lui cachant le nom de celui qui l'avait composé. Confucius ne l'eut pas plutôt entendu qu'il lui retraça le portrait

de son auteur et finit même par lui dire que c'était là sans aucun doute une œuvre du sage Wen-wang. Frappé d'admiration pour une telle perspicacité, le musicien Siang se prosterna devant celui qui avait été jusqu'alors son disciple et voulut que désormais les rôles fussent changés: il devint aussitôt un des sectateurs les plus ardents et les plus convaincus de l'École du grand moraliste de Lou.

赫赫 *hoh-hoh*. Le sens de ces deux mots, comme celui de la plupart des monosyllabes répétés deux fois de suite dans la langue du *Chi-king*, est peu précis. Il entraine l'idée de « brillant, florissant (jap. *akiraka-ni sakan naru*), éblouissant, terrifiant (恐。怒) ». C'est ce dernier sens qui a été adopté par le P. Lacharme et par le Rév. J. Legge.

Yin-chi. — Le maître *Yin* ou *Yin-chi* était un ministre qui vivait au VIII[e] siècle avant notre ère, sous la dynastie des Tcheou, et qui s'était fait une réputation par la sévérité de son gouvernement. Il reste des incertitudes à son égard, et on croit que l'ode du *Chi-king* où se trouve le passage qui nous occupe en ce moment était

une sorte de satire contre ce puissant personnage. En tout cas, cette citation se rattache assez mal au texte du *Hiao-king*, et il est évident qu'elle y a été ajoutée après coup. (*Chi-king*, sect. *Siao-ya*, chant *Tsieh-nan-chan*).

CHAPITRE HUITIÈME.

DU GOUVERNEMENT PAR LA PIÉTÉ FILIALE.

2. *Des Seigneurs*. — Sous la dynastie de Tcheou, il y avait cinq degrés principaux dans la noblesse féodale. Quelques sinologues ont cru devoir les assimiler, dans leurs traductions, aux titres européens de prince, duc, marquis, comte et baron.

4. *Leur peuple*. — On entend par là les agriculteurs et les marchands (*Hiao-king ta-i*, p. 31).

11. *Le Livre des Vers*. — Ce passage est emprunté à la section *Ta-ya*, chant *Yih*.

CHAPITRE NEUVIÈME.

LE GOUVERNEMENT DES SAINTS [ROIS].

1. *Surpasse la Piété filiale*. — Sse-ma kouang dit: «Cela signifie que la vertu des hommes saints s'arrête à la Piété filiale et ne va pas au-delà». (*Hiao-king tsouan-tchou*, p. 11).

2. *Parmi les produits.* — Suivant le *Tching-i*, le mot 性 *sing* est pour 生 *seng* « chose produite ». (*Ta-i*, p. 9).

L'homme est le plus noble. — Sse-ma Kouang dit : « L'homme est l'essence (靈 *ling*, c'est-à-dire « l'esprit vivificateur, actif ») de tous les êtres. Cette interprétation du célèbre exégète est assez obscure ; mais l'obscurité vient surtout de l'embarras où nous sommes de trouver un mot, dans nos langues, qui renferme toutes les nuances d'idées attachées par les Chinois à ce mot *ling*. Dans la pensée de l'auteur, l'homme est le produit essentiel de la coopération du Ciel et de la Terre, lesquels se manifestent et prennent une raison d'être par le fait de l'existence de ce chef de la création. (Voy. *Chou-king*, chap. *Taï-chi*).

Parmi les actions. — L'empereur Youen-tsoung dit : « La Piété filiale est la base (c'est-à-dire le principe, le point de départ) de la vertu ». — Sse-ma Kouang ajoute : « La Piété filiale est la base (c'est-à-dire la règle fondamentale) de toutes les actions (humaines) ». (*T'souan-tchou*, p. 11).

3. *Le Respect.* Cela signifie « témoigner de la vénération ».

5. 后稷 *Heou-tsih* fut le premier ancêtre de la dynastie des Tcheou.

On lit dans les Mémoires historiques de Sse-ma Tsien: « Heou-tsih avait pour petit nom 弃 *ki*. Sa mère, qui était une fille de la famille *Taï*, s'appelait 姜原 *Kiang-youen*[1]; elle fut la première des femmes [du harem] de l'empereur *Ti-kouh* (qui mourut après soixante-dix années de règne, environ 790 ans après le Déluge). Cette Kiang-youen, étant allée dans les champs, aperçut la trace du pied d'un géant et en éprouva une vive joie. Elle voulut marcher sur cette trace: elle marcha sur cette trace, et son corps ressentit une commotion comme si elle devenait enceinte. Arrivée à l'époque voulue, elle donna en effet le jour à un fils. Comme cette naissance ne lui sembla pas de bon augure, elle abandonna l'enfant dans un sentier étroit; les chevaux et les bœufs qui passèrent par ce sentier evitèrent tous de le fouler aux pieds. Elle mit l'enfant au milieu d'une forêt, et aussitôt une troupe de gens des montagnes et des bois se

1. Elle était fille de l'empereur *Chin-noung* et avait épousé un homme appelé *Yeou-taï*.

réunirent et l'emportèrent. Elle l'abandonna sur des glaçons dans un fossé: les oiseaux vinrent étendre leurs ailes pour le couvrir et le réchauffer. Kiang-youen comprit alors que cet enfant était un être-divin, et désormais elle le recueillit et l'éleva. Comme elle avait eu d'abord l'intention de l'abandonner, elle lui donna le nom de *Ki* «l'Abandonné».

«Lorsque Ki était enfant, il possédait déjà des idées de personnes adultes. Ses jeux de prédilection consistaient à planter du chanvre, des dolichos: et le chanvre et les dolichos poussaient à merveille. Devenu homme, il aimait à se livrer aux travaux de l'agriculture. Il savait distinguer la qualité des terrains. Dans ceux qui étaient favorables aux grains, il faisait des ensemencements. Le peuple entier suivit ses préceptes. L'empereur *Yao* entendit parler de lui et en fit le directeur de l'Agriculture: l'empire obtint fortune et gloire par son fait. L'empereur Chun a dit: «*Ki* est le premier ancêtre[1] du peuple aux

1. En chinois: 始饑 *chi-ki.* — Cette expression serait embarrassante si son intelligence ne nous était facilitée par un passage du *Chou-king* (Section *Chang-chou*).

Cheveux-Noirs (les Chinois) ». Lorsque Heou-tsih fit des semailles, on récolta toute espèce de fruits. Ki fut établi à *Taï*. On s'appela *Heou-tsih*; son nom particulier était *Ki-chi*. « L'élévation de Heou-tsih eut lieu entre l'époque de *Tao-tang* et de *Yu-hia*. Tous avaient la Vertu pour principe. Heou-tsih mourut (et fut enseveli dans le champ de *Kouang-tou*, situé entre le *Heh-choui* ou rivière Noire et le *Tsing-choui* ou rivière Bleue). Le fils de Heou-tsih, nommé *Pouh-koh* » lui succéda (Sse-ma Tsien, *Sse-ki*, section *Tcheou pen-ki*).

Le Livre-canonique des Chants populaires célèbre la naissance de *Heou-tsih* dans les termes suivants :

I.

Kioueh tsou, seng ming
Che weï Kiang-youen.
Seng-min, jou ho?
Koh yin! Koh sse!
I feï wou tse.
Li ti wou, min hin.
Yeou kiaï! Yeou tchi!
Tsaï tchin, tsaï souh;
Tsaï seng, tsaï yoh:
Che weï Heou-tsih [1]).

---

[1] *Kioueh* « son »; *kioueh-tsou* « à son origine, à l'origine ». — *Min*, litt. « le peuple », désigne ici la nation chinoise et plus

A l'origine, ce qui a donné naissance à la nation [des Teheou]
Ce fut [une femme nommée] Kiang-youen.
Elle a donné naissance à la nation, de quelle manière?

---

particulièrement « la maison de Tcheou ». — *Che*, caractère homophonique pour *che* « être ». — *Weï*, signe phonétique signifiant « justement ». — *Koh* est un mot intensif indiquant ici que l'action a été faite avec grand soin. Les interprètes japonais l'expliquent par ヨク *yoku* « bien », et les traducteurs mandchoux par ᡤᡳᠩᡤᡠᠯᡝᠮᡝ *gingguleme* « avec respect, avec honneur ». — *Feï*, indique simplement l'idée de « négation » (非); les commentateurs chinois me semblent s'être bien inutilement efforcés de l'expliquer par 去 *kiu* « chasser » (jap. 拂 *harau*), c'est-à-dire « éviter (de rester sans enfant) ». — *Ti*, veut dire « empereur »; mais les exégètes ne sont pas d'accord sur la signification qu'il faut donner ici à ce mot: les uns veulent que ce soit une abréviation de *Chang-ti* « le Suprême Seigneur », où on a cru voir l'idée de Dieu dans la Chine primitive; les autres pensent qu'il s'agit de l'empereur *Koh*, époux de Kiang-youen (Legge, *She-king*, p. 466). — *Wou* signifie « vestiges, trace ». — *Min*, suivant les uns, veut dire « le pouce, le gros orteil (*meou*) »; suivant les autres « promptement, sur le champ, aussitôt (*tsih*) ». — *Hin* « remuer, émouvoir ». — *Yeou* « place » (jap. トコロ *tokoro*): « elle marcha à l'endroit où se trouvait la trace du pied d'un géant et elle s'arrêta dans l'empreinte qu'avait fait son gros orteil ». — *Kiaï* « grand ». — *Tsaï*, dit M. Legge « is the particle »; je traduit ce mot, comme les interprètes japonais, par « alors » (スナハチ *sŭnavati*). — *Tchin* « être enceinte ». — *Souh*, d'après plusieurs commentateurs, est l'équivalent de 肅 *souh* « faire son devoir, être respec-

Elle fit de pures offrandes! Elle fit des sacrifices!
Afin de ne pas demeurer sans enfant.
En marchant sur l'empreinte-des-pas du Seigneur, tout à coup elle éprouva une commotion.
La place [de cette empreinte] était grande! A cette place elle s'arrêta!
Alors elle devint enceinte, alors elle surveilla-sa-conduite;
Alors elle accoucha, alors elle nourrit [un enfant]:
Celui-là fut Heou-tsih.

II.

Tan mi kioueh youeh
Sien-seng jouh tah:
Pouh tcheh, pouh fouh;
Wou tsaï, wou haï.
I hoh kioueh ling.
Chang-ti, pouh ning,
Pouh kang yin sse?
Kiu jen, seng tse[1])

---

tueux». M. Legge traduit: «she dwelt retired». J'ai traduit «elle surveilla sa conduite (afin de ne pas manquer aux devoirs que lui imposait sa situation), et, en cela, je me conforme encore à l'interprétation japonaise (ツヽシム *tŭ-tŭsimu*).

[1] *Tan*, particule initiale: «or». — *Mi* «achevé, terminé, accompli»; c'est-à-dire «arrivée à son *dixième* mois». — *Sien-seng* «le premier enfant auquel elle donna le jour». — *Tah* «un petit mouton, un agneau». «La naissance des agneaux s'opère facilement, en peu de temps et sans difficulté.» — *Tseh* «rupture, effort». — *Fouh* «déchirure». — *Hoh* «rendre manifeste». — *Ling* «le caractère surna-

Or ses mois accomplis
Son premier né [vint à la vie] comme un agneau:
Point d'efforts, point de déchirure;
Aucune douleur, aucune souffrance.
De la sorte se manifesta le caractère-surnaturel (de l'enfant).
Le Suprême Seigneur, [pouvait-il] ne pas [rendre cette naissance] facile,
Ne pas accepter-favorablement les offrandes et les sacrifices [de Kiang-youen]?
En de telles circonstances, elle donna le jour à un fils.

---

turel ou divin [de Heou-tsih] ». — *Pouh-ning* « sans calme », suivant les commentateurs, signifie « avec calme, avec tranquillité, avec l'aisance qui caractérise les actes du Suprême Seigneur. Les *King* renferment d'autres exemples de phrases négatives que les exégètes chinois nous disent de comprendre d'une façon affirmative. Ces exemples mériteraient d'être l'objet d'une étude spéciale des philologues. — *Pouh-kang* « sans plaisir, sans satisfaction » veut également dire le contraire: « avec plaisir, avec bienveillance, d'une manière favorable ». — *Kiu-jen* est donné comme un mot double signifiant « d'une façon facile ». J'ai eu bien des hésitations à suivre ici l'explication des commentateurs chinois, et il me semble qu'il serait préférable de traduire comme je l'ai fait en attribuant à *kiu* le sens de « la situation (de Kiang-youen) qu'on vient de faire connaître » et qui était exceptionnelle. « En général, dit la glose du *Koueï-pi Chi-king*, la naissance de l'homme a toujours lieu en causant des efforts, des déchirures, des douleurs et des souffrages à sa mère, et surtout lorsqu'il s'agit d'un premier enfantement. Cela met en lumière le prodige qui s'est accompli à la naissance de Heou-tsih. »

III.

Tan tchi tchi yaï hiang:
Nieou yang feï tse tchi.
Tan tchi tchi ping lin:
Hoeï fah ping lin.
Tan tchi tchi han ping:
Niao feou yih tchi.
Niao naï kiu i,
Heou-tsih kou i.
Chih tan, chih hiu:
Kioueh ching tsaï lou.

Or on déposa l'enfant dans un étroit sentier:
Les bœufs et les chèvres évitèrent [de le fouler aux pieds] et l'élévèrent.
Or on déposa l'enfant dans une forêt croissant sur une plaine:
Il fut rencontré par des bûcherons.
Or on le déposa sur de froids glaçons:
Les oiseaux le recouvrirent de leurs ailes.
Quand les oiseaux se retiraient,
Heou-tsih poussait des vagissements.
En vérité ils furent longs, en vérité ils furent retentissants:
Leur bruit remplit les routes [1]).

---

[1] *Tchi*, «déposer, abandonner»; ou, d'après certains commentateurs «mettre, placer». — *Yaï* «étroit, dangereux». — *Feï*, suivant les uns, veut dire «protéger»; suivant d'autres, il est synonyme de *pi* «éviter»; ce dernier sens m'a paru le meilleur. — *Ping-lin*, litt. «une forêt [dans

IV.

Tan tchi pou-poh,
Keh-ki, keh-i
I tsieou keou chih,
I tchi jen-chouh:
Jen-chouh peï-peï,
Ho yuh soui-soui,
Ma meh moung-moung,
Koua-tieh poung-poung. [1]

---

une] plaine. — *Fah* « détruire, abattre »; joint à l'expression *ping-lin*, il faut entendre par là « des bûcherons ». — *Tan* « long, qui se répand au loin ». — *Hiu* « retentissant » (magnus clamor, Bas.), « grand » (*ta*).

[1] *Pou-poh* répond à notre locution vulgaire « marcher à quatre pattes » (*cheou-tsoh ping-hing*), comme le font les petits enfants. — *Ki* désigne « une montagne à deux pics; et *i* « une montagne à neuf sommets (sur laquelle fut enterré l'empereur *Chun*); les deux mots réunis, au dire des commentateurs chinois seraient une image de la supériorité dont Heou-tsih donnait des preuves dès sa plus tendre enfance. L'interprétation de ces deux mots est assez incertaine. — *I-tsieou* est une locution obscure que, dans les gloses, on explique par « quand il fut parvenu à » (*kih-tchi*), « se nourrir lui-même » (*tse ning-chih*), c'est-à-dire « à l'âge de six ou sept ans ». — *I* veut dire « planter, cultiver ». — *Jen* « désigne de gros dolichos; *chouh* a le même sens; on en fait un mot double (*ta-teou* « grands haricots »). — *Peï* veut dire « une bannière qui flotte »; *peï-peï* est un de ces mots répétés qui, dans le *Chi-king*, n'ont guère qu'une valeur onomatopique: il sont expliqués par « grimper très haut, pousser vigoureusement ». — *Yuh*, « rangées, lignes ». —

Or il se trainait par terre,
Majestueux [comme un pic], imposant [comme une montagne].
Quand il put se nourrir lui-même,
Il planta de grands dolichos:
Les grands dolichos grimpèrent-très-haut,
Les sillons de riz devinrent magnifiques,
Le chanvre et le froment furent vigoureux,
Les grandes et les petites courges se couvrirent de fruits.

V.

Tan Heou-tsih tchi sseh
Yeou siang tchi tao.
Foh kioueh foung tsao
Tchoung tchi hoang meou.
Chih fang, chih pao,
Chih tchoung, chih yeou
Chih fah, chih sieou
Chih kien, chih hao
Chih ying, chih lih
Tsih yeou Taï kia-chih. [1]

Soui-soui « pousser d'une façon superbe ». — *Moung-moung* « devenir épais et vigoureux ». — *Koua* « potirons, grandes cucurbitacées »; — *tieh* « petites cucurbitacées ». — *Poung-poung* « avoir des fruits en quantité ». — Les explications des monosyllabes rédoublés qui figurent dans ce passage sont données d'après les philologues chinois qui nous fournissent un sens traditionnel, mais très insuffisamment appuyé par de sérieuses explications philologiques.

[1] *Sseh* « récolte », c'est-à-dire « la méthode agronomique» de Heou-tsih. — *Siang* veut dire « aider »; il faut entendre

Or, l'agriculture pour Heou-tsih
Consistait à aider [au développement des plantes]
Il arrachait [du sol] les végétaux envahissants,
Et y semait l'herbage blond.
Le grain était dans son envelloppe, le grain dans sa balle,
Le grain était semé, le grain germait;
Le grain poussait, le grain fructifiait,

---

par là qu'il imaginait des procédés pour aider au développement des plantes. Suivant une autre interprétation, ce passage voudrait dire que Heou-tsih appelait aux cultures l'aide de toutes les forces des hommes (*Yen tsin jin lih tchi tsou*). — *Foh* désigne les mauvaises herbes qui poussent dans les champs; ici il faut donner à ce mot le sens verbal de «sarcler». Un commentaire explique *foh* par «diriger, gouverner» (*tchi*). — *Meou* «luxuriant, plantes luxuriantes»; *hoang meou* «les plantes luxuriantes de couleur jaune», c'est-à-dire «les blondes céréales». — *Chih*, vulgo «vrai, rempli, fruit», serait ici pour *chi* «être», suivant une opinion adoptée par M. Legge; et c'est à cette opinion qu'il faut se ranger si l'on admet que la manière de voir des commentateurs chinois du *Chi-king* soit la seule admissible, malgré les profondes incertitudes qui entourent leurs explications. Il me semble cependant qu'il y aurait eu avantage à laisser au mot *chih* sa valeur habituelle de «graine»; j'ai tenté de traduire en adoptant cette valeur. — *Fang*, pour *fang* «demeure, enveloppe». — *Yeou* «le chaume d'une graminée», puis «prendre tige, germer». — *Fah* «sortir, pousser». — *Sieou* désigne «des céréales qui arrivent à avoir des épis». — *Kien* «solide, fort, robuste». — *Ying* «un épi qui courbe sous le poids du grain». — *Lih* «rempli, à l'état parfait, mûr comme du grain».

Le grain était vigoureux, le grain était superbe.
Le grain [avait un épi qui] courbait, le grain était mûr.
De la sorte [Heou-tsih] obtint la principauté de Taï.

VI.

Tan kiang kia tchoung:
Weï kiu, weï peï,
Weï men, weï ki.
Heng tchi kiu peï:
Che houoh, che meou
Heng tchi men ki:
Che jin, che fou,
I koueï tchao sse. [1])

Or il répandit les bonnes semences [parmi le peuple]:
C'était le sorgho, c'était le millet noir,
C'était le millet rouge, c'était le millet blanc.
Il généralisait [la culture du] sorgho et du millet noir:
On les moissonnait, on les mettait-en-meules-dans les champs;
Il généralisait [la culture du] millet rouge et du millet blanc:
On en portait des charges, on en portait sur les épaules,
Afin de les rentrer et d'inaugurer les sacrifices.

[1] *Kiang* « donner en abaissant les mains vers des inférieurs — *Kiu* « sorgho ». — *Heng* « partout » (jap. アマ子·ク *amaneku*). — *Meou* signifie ici « réuni, mis en meule dans les champs » (Will.) — *Tchao* veut dire « commencement », pour la première fois » (jap. ハジメテ *hazimete*).

VII.

Tan ngo sse jou ho?
Hoeh tchoung, hoeh yu,
Hoeh po, hoeh jeou.
Cheh tchi seou-seou.
Tching tchi feou-feou.
Tsaï meou, tsaï weï.
Siu siao tsi tchi
Siu ti i peï;
Tsaï fan, tsaï lieh,
I hing sse soui[1].

Or comment se font nos sacrifices?
Les uns pilent-le-grain, d'autres le transvasent,
Les uns le passent-au-crible, d'autres opèrent-le-battage.
En le lavant [on entend le bruit] seou-seou.
On le distible [et la vapeur] flotte, flotte.
Puis on consulte [les sorts], puis on réfléchit.
On prend de l'armoise-odoriférante qu'on offre avec la graisse [des victimes et en la brûlant].
On prend un bélier pour le sacrifier;
Puis des [viandes] rôties, puis des grillées,
Pour inaugurer la nouvelle année.

[1] *Jeou* « fouler aux pieds (pour fair sortir le grain) ». — *Cheh* veut dire « laver le grain » (*sih*). — *Tsaï* « ensuite, alors, puis (jap. スナハチ *sŭnavati*) ». — *Wei* « penser » (*sse*). — *Peï* désigne « le sacrifice des voyageurs aux génies protecteurs des routes » M. Legge pense qu'il désignait aussi « les sacrifices dans le temple des ancêtres. » — *Sse-soui*, c'est-à-dire « la nouvelle année *qui hérite* du travail des années antérieures ».

VIII.

Ang tching yu teou,
Yu teou, yu teng.
Ki hiang chi ching.
Chang-ti kiu hin.
Hou tcheou, tan chi?
Heou-tsih tchao sse.
Chu wou soui hoeï
I hih yu kin[1].

---

[1] *Ang* «lever les yeux vers le ciel» est employé ici comme pronom de la première personne: «nous» (jap. ワレ *ware;* mandch. ᠪᡳ *bi*). — *Tching* «remplir en versant» (jap. モル *moru*). — *Teou* est le nom d'une espèce de table et d'un vase de bois employé dans les sacrifices. — *Teng* écrit souvent 登 mais plus exactement [illegible] indique un vase de terre également usité pour les sacrifices; la présence de la clef de la «chair», dans ce signe, indique qu'il s'agissait de sacrifices sanglants; on mettait dans le *teng* une espèce de bouillon de viande. — *Kiu* signifie «paisiblement». — *Hin* «savourer, accepter une offrande, goûter le parfum». — *Hou* est un interrogatif: «quel, comment. (en japonais: ナンゾ» *nan-zo*). — *Tan* «en verité, véritablement» (jap. マコトニ *makoto-ni*). — *Tchao* «commencer» (mandch. ᡩᡝᡵᡳᠪᡠᠮᠪᡳ *deribumbi*). — J'ai cru devoir donner aux signes chinois de ce morceau du *Chi-king* leur prononciation communément en usage dans la sinologie, sans tenir compte des changements de sons nécessités par la rime. Autrement j'aurait été obligé d'engager de longues discussions pour justifier mon système de lecture des

Nous remplissons (d'offrandes) les vases *teou*,
Les vases *teou*, et les vases *teng*.
Leur parfum commence à monter.
Le Suprême Seigneur le savoure tranquillement.
Est-ce [bien] le parfum [voulu], la vraie saison?
Heou-tsih inaugura les sacrifices.
Entre tous nul ne les a condamnés ni regrettés
Jusqu'à présent.

6. 明堂 *ming-tang* «la Salle Lumineuse désigne «le palais du trésorier de l'Empereur». Comm. de Youen-tsoung). «C'était la salle où se donnaient les instructions du gouvernement. C'était, en outre, l'endroit où les souverains de la Chine accomplissaient les cérémonies en l'honneur de leurs ancêtres et où ils offraient leurs hommages au Suprême-Empereur (*Chang-ti*). (*Ta-i*, 下, p. 4).

9. 親 *tsin*, vulg. «parents», signifie ici «les sentiments d'amour» des parents. — *Sih-hia*

---

mots chinois anciens, système que j'ai eu maintes foi l'occasion d'exposer dans mes leçons, mais qui exige des développement philologiques très étendus qui ne pourraient trouver place ici. Les personnes qui désiraient connaître les prononciations admises par les commentateurs chinois pourront d'ailleurs recourir au grand ouvrage du Dr Legge sur les classiques de la Chine.

« au bas des genoux », c'est.à-dire « à l'époque de l'enfance ».

11. 本 *pen* « base, racine ». On entend par ce mot « la Piété Filiale ».

12. 續 *souh* «lien, relation ».

14. 悖德 *peï-teh.* — *Peï* signifie «être rebelle, en révolte avec le sentiment naturel, avec le devoir» (jap. ソムク *somuku*).

16. 進退 *tsin-toui* «sa conduite, sa manière d'agir», ou litt. «quand il avance et quand il se retire».

19. *Le Livre sacré des Vers.* — Voy. *Koueh-foung*, section *Tsao*, ode *Chi-kieou*.

CHAPITRE DIXIÈME.

EXPOSÉ DES ACTES CONCERNANT LA PIÉTÉ FILIALE.

1 居 *kiu*, c'est-à-dire « demeurer en paix, être dans le repos» (平居 *ping-kiu*). — Comm. de Youen-tsoung.

7. 醜 *tcheou*, veut dire « la foule » (衆 *tchoung*). — 爭 *tseng* signifie « disputeur » (競) *king*).

9. 三牲 *san-seng*. Il faut entendre par là les animaux offerts dans le grand sacrifice, savoir le bœuf, le mouton et le porc. (*Kyau-ten yo-si*, Kau-kyau, p. 14).

CHAPITRE ONZIÈME.

DES CINQ CHATIMENTS.

1. 五刑 *ou-hing* «les cinq châtiments», sont 1. 墨 *moh* «la marque ou tatouage sur le front; 2. 劓 *i* «le nez coupé»; 3. 剕 *feï* «les pieds coupés»; 4. 宮 *koung* «la castration»; 5. 大辟 *ta-pih* «le grand exemple», c'est-à-dire «la peine de mort». — Comm. de Youen-tsoung.

2. 要 litt. «importuner, en vouloir à», c'est-à-dire «attenter à la personne de».

CHAPITRE DOUZIÈME.

DÉVELOPPEMENT RELATIF A LA DOCTRINE PARFAITE.

Il faut entendre par là le développement de l'enseignement relatif à la doctrine de la Voie Parfaite 要道 *Yao-tao* dont il est question dans le chapitre premier du *Hiao-king*.

5. *Les Rites.* «Le respect est la base des rites», c'est-à-dire de la politesse. (Comm. de Youen-tsoung).

CHAPITRE TREIZIÈME.

DÉVELOPPEMENT RELATIF A LA SUPRÊME VERTU.

Comme le précédent, ce chapitre a pour but de revenir sur la notion de la Suprême Vertu 至德 *Tchi-teh* que Confucius attribue aux anciens rois dans le chapitre premier du *Hiao-king.*

5. *Le Livre canonique des Poésies.* — Voy. *Ta-ya*, Section *Seng-min*, ode *Hioung-tchoh.*

CHAPITRE QUATORZIÈME

INFLUENCE ET CONSÉQUENCE DE LA PIÉTÉ FILIALE.

6. 鬼神著 *Koueï-chin tchouh.* — On entend par là que l'Empereur, bien que personne ne lui soit supérieur dans tout l'Empire, a cependant comme les autres hommes à respecter les auteurs de ses jours et les ainés de sa famille.

Quant il agit de la sorte, ses aieux éprouvent

de la joie et acceptent avec satisfaction les sacrifices qu'il leur offre dans le Temple des Ancêtres. Le mot 著 *tchuh*, qui est remplacé dans d'autres éditions par 章 *tchang*, a ici, comme ce dernier signe, le sens de «se manifester» en signe de contentement. Les traducteurs japonais du *Hiao-king* rendent le signe *tchang* par アラハル *aravaru* «apparaître, se manifester». (Cf. 著 *aravasŭ* «faire paraître, se montrer».

7. 通 *toung*, que j'ai traduit par «pénétrer», entraine également l'idée de «avoir une influence sur quelque chose, impressionner, émouvoir». Il signifie également «mettre en communication, mettre en communion de sentiments et d'idées». (Voy. plus haut, mon commentaire, chap. I).

神明 *chin-ming*, est rendu habituellement par «les Dieux»: Je crois cette traduction défectueuse, au moins quand il s'agit de textes philosophiques et religieuses, parce que l'expression *chin-ming* répond à un ordre d'idées métaphysiques qui ne pourrait être rendu intelligible qu'avec de longs développements, et ensuite parce qu'il s'agit d'une expression qui n'est pas comprise de la même manière par toutes les Écoles.

Il me semble donc qu'en pareil cas il n'y a rien de mieux à faire que de fournir exactement le sens des mots qui ont servi à la former. Ce système de traduction, qui n'était pas adopté par les sinologues du milieu de ce siècle mais qui parait être définitivement celui de M. J. Legge, présente d'énormes avantages et nécessitera sans aucun doute la reprise en sous-œuvre des traductions faites par les anciens sinologues. En ce qui concerne les mots *chin-ming*, il sera convenu qu'on doit les rendre par les «Lumières spirituelles», sauf à faire ensuite des dissertations pour établir clairement ce qu'on doit entendre par ce titre appliqué au monde étranger à celui des vivants sur la terre.

Le caractère 通 *toung* «pénétrer», qui se retrouve à la fin de ce paragraphe, est remplacé dans quelques éditions par 暨 *ki* «atteindre» (jap. オヨブ *oyobu*). Avec ce signe, il faudrait donc traduire: «il n'y a rien qu'il n'atteigne».

8. *Le Livre Canonique des Vers.* — Voy. *Ta-ya*, Section *Wen-wang*, ode *Wen-wang yeou-ching.*

CHAPITRE QUINZIÈME.

DÉVELOPPEMENT RELATIF A L'ÉLÉVATION DE SOI-MÊME.

Ici encore, on a jugé à propos de donner un nouveau développement à une idée qui a été exprimée dans le premier chapitre du *Hiao-king*, c'est-à-dire au devoir que nous avons d'élever notre personne (立身 *lih-chin*), ou, en d'autres termes de faire de grandes actions dont l'éclat puisse rejaillir sur nos aïeux.

2. 長 *tchang*. — Suivant le commentaire de Sse-ma Kouang, il faut entendre par ce mot (vulg. «ainés»), les hauts dignitaires de l'État et en un mot tous les hommes qui sont d'un rang élevé.

Fan Tsou-yu, auteur d'un ouvrage intitulé 帝學 «L'enseignement des Empereurs», a dit: «Le Prince est la *voie* du Père; le Vieillard est la *voie* des aînés; le Royaume est la *voie* de la Famille. Quand avec les sentiments qu'on doit avoir en servant son père on sert son prince, on accomplit le Devoir (忠 *tchoung*, vulg. «loyauté»). Quand avec les sentiments qu'on doit avoir pour servir son frère ainé on sert les personnes plus âgées que soi (長 *tchang*, vulg. «long, grand»), on pratique la soumission (順 *chun*). Quand avec

les rites destinés à règler-la-condition-d'être de sa famille, on règle celle de l'État, l'État est bien gouverné. Lorsque le Sage ne possède pas encore la Piété filiale envers ses parents, il ne saurait-accomplir-son devoir envers son prince; lorsqu'il n'a pas des sentiments-fraternels pour ses ainés, il ne saurait être soumis envers ses supérieurs; lorsqu'il n'a pas établi la raison dans sa famille, il ne saurait bien remplir les fonctions publiques qui lui sont confiées. C'est pourquoi la *voie*, que l'on doit suivre pour gouverner le Royaume, repose sur le bon gouvernement de la famille; la *voie*, que l'on doit suivre pour régler la condition d'être de sa famille, repose sur le perfectionnement-que-l'on-donne à sa personne; la voie du perfectionnement de soi-même repose sur la soumission envers ses parents. Telle est la base de la Vertu dans la pratique de la Piété filiale».

CHAPITRE SEIZIÈME.

DE L'APPARTEMENT PRIVÉ.

闈 *koueï* désigne «les petites portes d'un palais ou d'une habitation», puis «les portes qui sé-

parent la partie d'un logis où l'on reçoit les visiteurs de celle où se tiennent les femmes (gynécée). En d'autres termes, ce caractère signifie «l'intérieur 內», «la partie privée d'un appartement».

具 *kiu* «arrangé, bien disposé» (jap. ソナハル *sonavaru* «être à l'état accompli, parfait».

Les principes sociaux. — J'ai préféré cette interprétation que donne le *Kei-ten yo-si*, à celle de Sse-ma Kouang qui voit dans le mot 禮 *li* (vulg. «rites») «la loi sur laquelle repose le gouvernement de l'Empire».

CHAPITRE DIX-SEPTIÈME.

SUR LES REMONTRANCES ET LES REPRÉSENTATIONS.

L'institution des Censeurs impériaux remonte, en Chine, aux temps les plus reculés de ses annales. Dans aucun autre pays du monde et à aucune époque, on ne rencontre cette institution grandiose et salutaire qui, d'âge en âge, a su maintenir au sein de la société chinoise et jusque dans sa sphère la plus élevée de remar-

quables sentiments de morale, de droiture et de justice. On lui doit sans conteste les plus belles pages de l'histoire d'un empire immense qui, s'il a souvent eu de regrettables faiblesses, a su du moins maintenir les liens les plus sacrés de la famille et les devoirs les plus essentiels de la solidarité sociale. « Lacédémone et Rome, a écrit un savant missionaire [1], n'offrent point dans leurs annales de traits comparables à ceux des censeurs de la Chine, et l'héroïsme qui les produisait ne fut jamais ni si vertueux ni si sublime ».

Anciennement, comme le dit le *Hiao-king*, le nombre des fonctionnaires chargés d'adresser des représentations à l'Empereur et au besoin de censurer sa conduite était de sept. Il a été porté plus tard jusqu'à quarante. Non-seulement ces fonctionnaires ont droit de critiquer les actes de la vie publique de leur Souverain, mais il ont le devoir imprescriptible de s'immiscer également dans sa vie privée. Ils sont les défenseurs nés des faibles contre les forts, des citoyens les plus obscurs contre les plus hauts dignitaires. Nul n'est

---

[1] *Mémoires concernant les Chinois*, t. IV, pp. 164-165.

à l'abri de leur dénonciation, le Fils du Ciel pas plus que les autres.

Chargés d'une surveillance incessante sur ce qui se passe dans toute l'étendue de l'empire, aussi bien dans les plus modestes hameaux qu'à la capitale et dans les grandes villes, ils sont réputés complices des actes injustes et immoraux que faute de vigilance ils n'ont pas su prévenir. Chacun d'eux est chargé d'un département spécial sur lequel il exerce son zèle et son dévoûment à la cause du bien. Mais lorsqu'il s'agit d'un crime, d'une faute même, en ce qui touche à la Piété filiale, quelque soit le caractère particulier de ses fonctions il a droit de se poser en accusateur public; et le plus haut personnage, fut-il prince du sang impérial, du moment où il se trouve sous le coup de ses accusations, n'est plus qu'un simple citoyen devant la justice qui doit en connaître suivant des règles précises et invariables. Afin que la juridiction des Censeurs puisse s'étendre d'une manière effective jusque sur les provinces les plus éloignées, ils établissent partout des officiers qui les informent de ce qui s'y passe et ouvrent immédiatement des

enquêtes sur les événements dont ils sont avertis.

On pourrait écrire une œuvre de longue haleine sur l'institution des censeurs Chinois; et cette œuvre, fondée sur un nombre considérable de documents historiques, serait tout à la fois des plus instructives et des plus intéressantes [1].

CHAPITRE DIX-HUITIEME.

DES DEVOIRS ENVERS LE PRINCE.

2. 將 *tsiang* vent dire «aider» (助): L'homme supérieur aide l'Empereur à faire le bien et le suit en lui obéissant dans cette voie.

匡 *Kouang*, litt. «délivrer, sauver», signifie ici «redresser» (正): L'homme supérieur redresse

---

[1] Pour qu'une œuvre de ce genre soit entreprise dans des conditions favorables, il faudrait préalablement étudier la grande collection des morceaux choisis de style antique publiée sous le titre de 古文淵鑒 *Kou-wen-youen-kien*, par ordre de l'empereur Kang-hi qui l'a enrichie de nombreuses annotations de sa main. On y trouve la reproduction des plus célèbres « Remontrances » adressées par des Censeurs aux souverains de la Chine. J'ai traduit plusieurs de ces morceaux remarquables à plus d'un titre et je les publierai à l'occasion.

l'Empereur quand il fait le mal et l'arrête dans la voie funeste où il s'est engagé.

3. «L'inférieur (c'est-à-dire «le sujet») sert son Prince en accomplissant son devoir; le supérieur (c'est-à-dire «le Souverain») s'unit à son sujet par le sentiment de la justice. (Comm. de Youen-tsoung).

4. 遐不謂矣 *hia pouh hoeï i.* — Ces quatre mots du *Chi-king* ont été compris de plusieurs manières différentes, non seulement par les sinologues mais par les Chinois eux-mêmes. Le P. Noel traduit: «quoi qu'éloigné, il le porte toujours dans son cœur»; M. J. Legge rend le même passage par: «And why should I not say so». Le commentaire de Sse-ma Kouang justifie la première de ces deux traductions: 遐 *hia*, dit-il, signifie «éloigné». On entend par là que le sujet aime son Prince, et, quand bien même il serait très éloigné, n'oublie pas son devoir. — *Hia* signifie également «pourquoi» (何), ce qui explique la seconde interprétation.

CHAPITRE DIX-NEUVIÈME.

DU DEUIL A LA MORT DES PARENTS.

1. 不文 *pouh-wen*, c'est-à-dire «n'avoir pas un langage fleuri, ne pas employer un style recherché et ornementé.

2. 毀 *hoeï*, tomber, diminuer (jap. ヤセル *yaseru* «maigrir, s'étioler»). — 政 *tching* «gouvernement, ligne de conduite», est ici pour 正 «rectitude».

4. 舉 *kiu*, vulg. «élever, recommander», veut dire ici «ensevelir».

5. 簠 *fou*, désigne un panier carré à l'extérieur et rond à l'intérieur, dans lequel on met les grains destinés aux sacrifices; joint à 簋 *koueï*, il signifie d'une manière générale «les vases funéraires».

7. 宅 *tseh*, vulg. «maison, demeure», veut dire ici, «une caverne sépulcrale» (墓穴). — 兆 *tchao*, vulg. «pronostic, million», désigne le terrain qui entoure un tombeau (垗 *tchao*).

9. *Au printemps et en automne*, c'est à dire «dans les quatre saisons, en tout temps».

APPENDICE.

La littérature chinoise renferme un nombre considérable de compositions écrites dans le but de développer la doctrine renfermée dans le *Hiao-king* ou de raconter des traits historiques de nature à la mettre en lumière dans tout son éclat.

Je donnerai la traduction de quelques uns de ces morceaux pour trouver un motif de revenir sur les principes sur lesquelles repose cette *doctrine fondamentale* de toute la civilisation chez les peuples de race Jaune, et en même temps pour fournir quelques courts spécimens d'un genre qui ne paraîtra peut-être pas sans intérêt aux lecteurs européens.

LE SERMENT

DE LA SOURCE JAUNE.

Il est un mot, dans la langue chinoise, qui répond mieux que tout autre à l'idée dominante de la civilisation chez les peuples de l'Asie Centrale et Orientale. C'est le mot *hiao*, représenté par le caractère idéographique 孝. Ce mot a une importance telle dans ces régions, qu'il est certainement le meilleur qu'on puisse employer comme dénomination ethnographique d'un ensemble de nations qu'on n'a pas su jusqu'à présent désigner collectivement d'une façon tant soit peu satisfaisante. Le terme de *race Jaune*, qui est peut-être le plus usité, est impropre à bien des égards. Parmi les individus groupés dans cette prétendue race, il en est une foule qui répondent fort mal à la définition des anthropologistes. S'il est vrai que l'on rencontre souvent des Chinois et des Japonais dont le teint

basanné tire plus ou moins sur le jaune, il en est beaucoup qui sont aussi blancs que des Européens. On sait que les Samoyèdes du versant occidental de l'Oural sont blancs, tandis que leurs frères du versant oriental sont jaunes. Les Tartars de la Mongolie et de la Mandchourie, qu'on range d'ordinaire dans la même famille ethnique que les Chinois et les Japonais, sont plus bruns que jaunes; il en est de même des populations de la Cochinchine et des autres contrées de la presqu'île Indo-chinoise. Le caractère anthropomorphique le plus frappant, chez les uns et les autres, est évidemment la disposition de leurs yeux bridés, mais ce caractère n'est pas commun à tout le groupe. Il en est de même des cheveux qui sont, à peu près sans exception, noirs chez les Chinois, les Japonais, les Annamites et les Siamois, mais qui varient de couleur chez les Tartars plus rapprochés de l'Europe. Les Turks, dont la parenté avec ces derniers est établie par l'histoire, n'ont plus rien conservé de la couleur de la peau et de la disposition des yeux de leurs cousins d'au-delà du Volga. Les métissages qui ont eu lieu de

tout temps depuis que l'humanité existe, y ont produit tant de variétés au point de vue physique, que la classification des hommes, en dépit des prétentions d'une certaine école, ne peut plus être établie sérieusement sur leurs caractères extérieurs. Il est loisible de repéter, si l'on y trouve une vive satisfaction, que l'homme est un animal par le fait que son organisme corporel est, à certains égards, assez semblable à celui des animaux. Mais c'est peut-être vouloir à l'excès passer pour une bête que de se refuser à reconnaître qu'il existe entre l'homme et les animaux supérieurs une distance infiniment plus grande qu'entre les animaux inférieurs et certains végétaux. La faculté de la locomotion suffit pour faire placer un être dans un règne supérieur au règne végétal, et il n'est pas besoin pour cela que cette faculté soit des plus développées: les huîtres en font témoignage. Les adversaires de la doctrine du Règne humain trouvent-ils donc que la faculté de penser ne vaut pas chez eux la faculté qu'ont les mollusques de se mouvoir et d'aller se promener?

Si l'homme est quelque chose de plus que

l'animal, si sa supériorité se traduit par les œuvres continues et progressives de son intelligence, c'est évidemment par le caractère de ses œuvres et avant tout par les manifestations de son intelligence qu'il doit être considéré au point de vue de la classification.

Une telle méthode de répartition des sociétés humaines présente évidemment de sérieuses difficultés. Ce n'est pas une chose aisée que d'apprécier une civilisation dans son ensemble et de trouver le verbe qui doit la caractériser. Je crois cependant qu'on peut obtenir dans cette voie des résultats qui, sans doute, seront imparfaits à bien des égards, mais qui vaudront en somme tous les autres résultats acquis par les méthodes de classification. Je tiens, en outre, que ces résultats seront féconds dans leurs conséquences. Je ne vois pas que lorsqu'on repartit, pour l'étudier, l'humanité en un certain nombre de groupes, on puisse désirer quelque chose de mieux qu'un classement qui mette en lumière la caractéristique supérieure de chacune des grandes évolutions sociales [1].

---

[1] La méthode linguistique, au point de vue de la classi-

Pour sortir de ces considérations générales et pour voir dans qu'elle mesure elles peuvent être appliquées à l'étude de ces vieilles et étonnantes civilisations du cœur de l'Asie et de l'extrême Orient, je dis que c'est sur l'empire d'une idée, exprimée par le mot *hiao*, que tout un monde, où les hommes se comptent par centaines de millions, a vécu, s'est développé et a pris une place considérable dans les fastes de l'humanité.

J'examinerai donc, en me replaçant sur le terrain étroit du philologue, le sens de ce mot *Hiao*; et, s'il le faut, je démontrerai un jour que ce mot a été pendant des milliers d'années la base la plus solide de l'édifice politique et social

---

fication de l'espèce humaine, méthode qu'on jugeait excellente alors qu'on l'appliquait à peu près exclusivement à l'étude des nations ariennes et sémitiques, est devenue tout à fait insuffisante depuis qu'on a voulu s'en servir pour déterminer d'autres grands groupes de l'humanité. Cette méthode a donné naissance, pour les peuples qui nous occupent, aux dénominations collectives de *Mongoliques*, de *Tartars*, de *Touraniens*, etc., dénominations qui ont été abandonnées les unes après les autres et qui devaient l'être, parce qu'elle nous conduisaient fatalement dans une voie différente de celle que la science se proposait de parcourir.

élevé par toutes les populations qu'on désigne communément sous le nom de race Jaune.

Hiao est traduit d'ordinaire, par «Piété filiale». Le P. Basile de Glemona, dans son *Dictionnaire Chinois-Latin* donne de ce mot l'explication suivante: «Pietas in parentes, eis benè servire. Hæc pietas est triplex: primus gradus est parentes honorare; secundus, non eis esse dedecori; tertius, eos alere». Wells Williams, l'auteur du meilleur Dictionnaire chinois-anglais que l'on possède jusqu'à présent, interprète ainsi ce même mot: «Duty, respect, and obedience to parents and senior, which *peh-hing hiao weï sien* [1], is regarded as the chief of virtues, and is made to include loyalty, official dignity, confidence in friends, self-respect, and bravery in battle». On voit par la définition du savant sinologue anglais, combien le sens du mot *hiao* est déjà élargi; nous trouverons tout à l'heure, en réunissant ici un certain nombre d'explications empruntées aux sources indigènes, que la portée de ce mot est bien autrement grande encore. Et cependant,

[1] Cette phrase que Wells Williams cite sans la traduire, signifie: «De toutes les actions, le *Hiao* est la première».

il ne faudra pas oublier que nous nous éloignerons du sens véritable du *hiao* toutes les fois que nous oublierons qu'il dérive de la façon la plus directe de l'idée de respect «du fils pour les auteurs de ses jours». Et si l'homme doit étendre ces devoirs de respect à ses pareils et à sa patrie, c'est parce que toute la civilisation de ces races repose sur le sentiment le plus profond et le plus inaltérable de la solidarité des hommes qui ne forment qu'une seule famille de frères (*jin kiai hioung-ti*).

«Le *Hiao*, pour l'homme du peuple, dit le livre sacré intitulé *Hiao-king*, consiste à se conformer aux [lois qui gouvernent les] saisons du ciel, à suivre les [règles qui président] aux productions de la terre.

— Le philosophe *Tseng-tse*, disciple de Confucius, a dit: «Dans sa demeure, n'avoir pas une conduite correcte, ce n'est pas le *hiao*; servir son prince et ne pas être fidèle, ce n'est pas le *hiao*; exercer une magistrature et ne pas veiller sur soi-même, ce n'est pas le *hiao*; avoir des amis et ne pas être confiant, ce n'est pas le *hiao*; aller à la guerre et n'avoir pas de cou-

rage, ce n'est pas le *hiao*. Ces cinq choses ne sont-elles pas de nature à causer de la honte à vos aïeux[1] » (*Kang-hi Tsze-tien*).

« Servir avec dévouement son père et sa mère, cela s'appelle *hiao*. Ce mot signifie « obéir comme doit le faire un enfant; honorer ses ancêtres, témoigner de l'attachement à ses parents, pratiquer la vertu sans faiblesses, rendre heureux ceux qui vous entourent et se montrer généreux à leur égard; garder la tempérance avec une scrupuleuse attention ».

« Ceux qui n'accomplissent pas les sacrifices [réglementaires] au temple des ancêtres, ne possédent pas le *hiao*; le prince est dans l'impossibilité de les anoblir ». (*Tching-tse-toung*).

« Le caractère *hiao*, composé de l'image de la vieillesse et de celle du fils, exprime l'idée d'un fils qui prend soin d'un vieillard » (*Choueh-wen*).

« *Hiao* veut dire » accompagner, se mettre au service de (chinois: *tsieou*); « règle, arranger (chin. *tou*) »; — « flatter (chin. *yu*); « rechercher

---

[1] Ce passage a été omis par l'abbé Calleri dans sa traduction du *Li-ki*. Il est emprunté à la section *Tsi-i* « Signification des sacrifices ».

attentivement (chin. *kieou*)»; — «nourrir, être soumis (chin. *tchuh*);» — «le *hiao* chez l'Empereur, s'appelle *tsieou* «suivre, accompagner»; chez les princes feudataires, *tou* «règle, arrangement»; chez les hauts fonctionnaires», *yu* «flatter»; chez les magistrats, *kieou* «rechercher attentivement»; chez les hommes du peuple, *tchuh* «entretenir (ses parents) et leur être soumis». — »Aimer (chin. *hao*)», aimer son père et sa mère»; «apporter du profit à ses parents (chin. *li-tsin*)»; — le philosophe Meh-tse a dit: «Quand un fils aime ses parents et leur prète assistance, cela s'appelle *hiao*»; «montrer de la capacité pour servir ses parents»; — le philosophe Siun-tse a dit: «Se montrer-docile et attentionné pour son père et sa mère, c'est ce qui s'appelle *hiao*»; — suivant le *Li-ki* (Grand Rituel), section *Tsi-i* (sens des sacrifices), l'enseignement fondamental du peuple est le *hiao*; suivant le *Ta-taï-ki*, «le *hiao* est la base (ou le point de départ) de la vertu»; — «c'est la base de la culture littéraire (*wen*)»; — suivant le *Koueh-yu*, le *hiao* est le principe de la vertu"; — suivant le *Kia-yu*, le *hiao* est la grande règle (le grand

ressort) de l'empire»; — suivant le *Tchoung-young* (l'Invariabilité dans le juste-milieu) du *Li-ki*, le *hiao* est le couronnement de toutes les actions, et le début de tout bien»; — suivant les *Heou Han-chou* (Annales des Han postérieurs), le *hiao* est une vertu qui consiste à révérer ses aïeux, à aimer ses parents, et à conserver ce qui nous a donné la vie; il consiste à respecter la grande tradition de l'empire; — suivant le *I-li*, par *hiao*, on veut dire «soutenir sa mère»; — le *hiao* exprime la nature ou raison essentielle du Ciel et de la Terre, et le principe immatériel de l'Homme; — le *hiao* est le chef de toutes les actions; — «le *hiao* est la haute relation qui existe entre le père et le fils»; c'est ce qui vient en avant des actions humaines, le commencement des Rites»; — «en fait d'actions humaines, il n'y en a pas qui soient plus grandés que le *hiao*»; le *hiao* est l'essence de la doctrine suprême de la vertu». (*King-tsieh-tsouan-kou*).

«Le *hiao* consiste à servir son père pour arriver à servir sa mère, et les aimer également; à servir son père pour arriver à servir son prince, et les respecter également; de façon que la mère

prenne l'amour, que le prince prenne le respect, et que tout se résume dans la personne du père; » — ne pas aimer ses parents et aimer les autres hommes, cela s'appelle *peï-teh* « vertu contre nature »; ne pas respecter ses parents et respecter les autres hommes, cela s'appelle *peï-li* « rites contre nature »; on veut dire par là que l'amour et le respect doivent nécessairement commencer par nos parents. Si ces sentiments commencent par nos parents, ils peuvent ensuite s'étendre aux autres hommes »; — Confucius a dit: Il y a trois sortes de *hiao*; le petit *hiao* emploie la force (physique); le *hiao* moyen emploie la force morale (le mérite); le grand *hiao* est inépuisable [1]; — Le philosophe *Tseng-tse* a dit: « Il y a trois sortes de *hiao*: le premier consiste à honorer ses parents; le suivant à leur éviter la honte; le dernier à se faire un devoir de les nourrir. » Le même philosophe a dit que notre corps nous venant de notre père et de notre mère, nous avions le devoir de le respec-

[1] Je crois que ceci fait allusion à un passage du *Chi-king*, où il est dit: « A un fils qui épuise ses forces dans l'accomplissement du *hiao*, des honneurs éternels seront accordés ».

ter. «Celui qui aime ses parents, n'ose pas avoir de l'aversion pour les autres hommes; celui qui respecte ses parents, n'ose pas avoir du mépris pour les autres hommes. Quand par l'amour et par le respect il s'épuise à servir ses parents, ensuite l'enseignement de la vertu est répandu dans les Cent familles, et il devient la règle de conduite entre quatre mers (dans tout l'empire). Telle est le *hiao* pour le Fils du Ciel». (*Pin-tse-tsien*).

«Il y a cinq *hiao*: celui de l'Empereur, celui des princes feudataires, celui des hauts dignitaires, celui des magistrats, et celui des citoyens». (*Peï-wen-yun-fou*).

Ces explications, de beaucoup plus nombreuses que celles que l'on rencontre dans les dictionnaires chinois-européens les plus complets, et qu'il serait facile de multiplier encore dans une proportion considérable, suffiront, je pense, pour montrer, quelle importance les Chinois ont attaché à l'idée que représente le mot *hiao*. Ce mot peut être exactement rendu, comme on l'a fait jusqu'à présent par «Piété filiale», mais il est indispensable qu'on donne à cette expression le sens le plus large qu'il est possible de lui atta-

cher. Le *Hiao* est bien, au point de départ, le dévouement dont les enfants doivent faire preuve envers les auteurs de leurs jours; mais il est aussi, par extension, la formule de la grande fraternité qui, dans les idées chinoises, doit exister entre tous les hommes, sur la base du respect mutuel aussi bien du côté des plus humbles sujets de l'empire, que de la part du maître suprême de l'État et de tous les grands auxquels sont confiés le gouvernement et l'administration du pays.

L'épisode suivant, emprunté à l'œuvre de Tso Kieou-ming (*Tso tchouen*), montrera comment on entendait la Piété filiale et le devoir dans les temps reculés de la monarchie chinoise.

LE SERMENT DE LA SOURCE JAUNE*.

Wou-koung, prince de Tching s'était marié avec une femme de Chin, nommé *Wou-kiang*. Celle-ci donna le jour à *Tchouang-koung* et à *Chouh-touan* de *Koung* [1]. Tchouang-koung naquit à son réveil [2] ce qui lui causa une frayeur. L'enfant fut, pour ce motif, appelé *Wou-seng* «Né-au-réveil» Aussitôt elle le prit en aversion [3], tandis quelle aima Chouh-touan, de Koung [4], et voulut le faire reconnaître pour héritier présomptif. Elle intercéda souvent

* Les notes de cette traduction sont empruntées au *Kou-wen-youen-kien* (Comm. A) et au *Tchoung-ting pi-tien Tchun tsieou Tso-tchouen keou-kiaï* (Comm. B).

[1] Ainsi nommé parce que, par la suite, il prit la fuite dans le pays de Koung (Comm. A).

[2] Wou-kiang donna le jour à Tchouang-koung pendant qu'elle dormait, et ne connut l'événement qu'à son réveil (Comm. B).

[3] Au reveil de sa mère, Tchouang-koung était déjà né, ce qui fit qu'elle le prit en aversion (Comm. A). Wou-kiang prit en aversion son premier fils parce qu'il lui avait causé une frayeur (Comm. B).

[4] Par le fait même qu'elle détestait son fils ainé, elle aima son fils cadet (Comm. B).

près de Wou-koung dans ce but [1]. Le prince n'y consentit pas [2], et Tchouang-koung fut proclamé son successeur [3].

Elle demanda alors pour Chouh-touan le pays de Tchi. Le prince lui répondit: Tchi est une ville dangereuse [4]: le plus jeune de la famille princière de Kouoh y est mort [5].

Pour toute autre ville, vous n'avez qu'à faire connaître votre volonté [6].

Elle demanda la ville de King [7]. Le prince y

---

1 A maintes reprises différentes, elle pria Wou-koung d'ordonner que Chouh-touan serait son héritier présomptif (Comm. B).

2 Wou-koung n'accéda pas à sa prière (Comm. B).

3 A la mort de Wou-koung, Tchouang-koung fut proclamé prince de Tching (Comm. B).

4 Tchi est une ville dangereuse du pays de Tching (Comm. A).

5 Le plus jeune de la famille Kouoh était prince du *Toung-kouoh* ou Kouoh oriental. Établi jadis à Tchi, il ne se préoccupa pas des dangers de cette ville et ne s'efforça point de faire son devoir. Aussi fut-il anéanti par le pays de Tching et mourut (Comm. B). Le prince craint que le même sort ne soit réservé à son frère Touan (Comm. A).

6 Cela veut dire: Chouh-touan ne peut-être établi à Tchi; mais si vous désirez qu'il soit établi dans une autre ville, il vous suffit de faire connaître votre volonté pour qu'elle soit accomplie (Comm. B).

7 *King* est une ville du pays de Tching (Comm. A). Wou-

établit Chouh-touan[1], et lui donna le nom honorifique de Chouh-le-grand, de la ville de *King*[2].

Tsaï-tchoung[3] dit: Une capitale qui dépasse cent tchi[4], est un malheur pour l'État[5]. D'après les principes des anciens rois[6], les cités principales ne devaient pas dépasser un tiers du ro-

---

kiang demanda alors que Chouh-touan soit établie à King (Comm. B).

[1] Tchouang-koung se confirma au désir de sa mère, et Chouh-touan fut aussitôt établi à King.

[2] Il donna à Chouh-touan le nom de *Taï-chouh* « le grand Chouh » de la ville de King, pour lui témoigner ses sentiments d'affection.

[3] *Tsaï-tchoung* était *ta-fou* du pays de Tching. Il fait des représentations au prince Tchouang-koung (Comm. B).

[4] On désigne communément sous le nom de *tou* « capitale » les villes où se trouve un temple des ancêtres et une tablette commémorative des anciens princes. Ici il est question de la ville de King. Pour la mesure des villes, dix pieds carrés s'appellent *tou*; trois tou s'appellent *tchi*. Il veut dire qu'une ville principale ne doit pas avoir une superficie de plus de 3000 pieds (Comm. B). Les villes des princes feudataires avaient cinq *li* carrés; leur diamètre était de 300 *tchi*. En conséquence, les grandes villes ne doivent pas dépasser cent *tchi* (Comm. A).

[5] On veut dire que lorsque les villes principales sont trop grandes, il en résulte des malheurs pour l'État (Comm. B).

[6] C'est-à-dire: d'après les règlements établis par les anciens rois relativement à la fondation des villes principales, ces villes ne devaient pas dépasser 3000 pieds (Comm. B).

yaume[1]; les cités de second ordre, un cinquième du royaume[2]; les cités de rang inférieur, un neuvième du royaume[3]. Aujourd'hui la ville de King n'a pas les dimensions voulues[4]; c'est contraire aux principes[5]. Prince, vous ne devez pas le supporter[6].

Le prince dit:

Ma mère Wou-kiang l'a voulu[7]: de quelle façon éviterais-je le malheur[8]?

---

[1] Dans les états des princes feudataires, la longueur des villes était de 300 *tchi*. Les grandes cités représentaient un tiers de l'état et ne dépassaient pas 100 *tchi* (COMM. B).

[2] Les villes moyennes (de second ordre) représentaient un cinquième de l'état et ne dépassaient pas 60 *tchi* (COMM. B).

[3] Les petites villes (de troisième ordre) représentaient un neuvième de l'état, et ne dépassaient pas 33 *tchi* (COMM. B).

[4] Aujourd'hui la ville de *King* dépasse 100 tchi: elle n'est pas dans les conditions prévues par les règlements (COMM. B).

[5] Cela n'est pas conforme aux principes des anciens Rois (COMM. B).

[6] On veut dire que Chouh-touan occupe une grande ville: ce sera le malheur du pays de Tching. Tchouang-koung ne le supportera certainement pas (COMM. B).

[7] On veut dire que King a été accordé conformément à la volonté de Wou-kiang (COMM. B).

[8] Puisque telle a été la volonté de ma mère, quand bien même il en résulterait le malheur du pays, comment pourrais-je l'éviter? (COMM. B).

Le tsaï-tchoung répondit:

Comment arriverait-on jamais à satisfaire Wou-kiang[1]? Rien de tel que de faire de suite ce qu'il faut[2]. On ne doit pas laisser les plantes grimpantes se ramifier (outre mesure): une fois ramifiées, il est difficile de s'y reconnaître. Les plantes une fois qu'elles ont ramifié, on n'arrive plus à les extirper; à plus forte raison, les difficultés deviennent-elles inextricables à l'égard d'un frère cadet auquel on accorde ses faveurs[3].

Le prince dit:

Celui qui fait beaucoup d'actions contraires à la justice, périra certainement par son propre fait. O vous, veuillez patienter un peu[4].

Sur ces entrefaits Ta-chouh ordonna aux villes

[1] On veut dire que Wou-kiang aime Tchouh-touan, de Koung. Quand même on lui donnerait le pays de Tching (tout entier), elle ne serait pas encore satisfaite (COMM. B).

[2] Rien n'est tel que de prendre vite une résolution et de faire ce qu'il convient pour l'accomplir (COMM. B).

[3] A plus forte raison, du moment où il s'agit du frère cadet bien aimé de Tchouang-koung, si on laisse sa puissance s'accroître graduellement, comment pourra-t-on lever les difficultés (COMM. B)?

[4] Le prince s'adresse au Tsaï-tchoung, et lui dit: attendez encore un peu (COMM. B).

frontières de l'ouest et aux villes frontières du nord de doubler leur tribut en sa faveur[1].

Koung-tse Liu dit au prince[2]:

Un pays ne peut supporter de (payer le tribut) à deux (maîtres)[3].

Prince, que voulez-vous faire[4]? Si vous désirez vous livrer à Ta-chouh[5], votre sujet vous demande la permission de se mettre à son service[6]. Si vous ne le voulez pas[7], alors je vous

---

[1] On entend par là que Chouh-touan obligea les villes de la principauté de Tching située sur les confins de son territoire à lui payer le même tribut qu'elles payaient déjà à leur souverain.

[2] *Koung-tse Liu* était grand mandarin (*ta-fou*). Son petit nom était *Liu*. Il adresse des représentations à Tchouang-koung sur les dangers de la situation créée par l'ambition de son frère Chouh-touan.

[3] C'est-à-dire: «il n'est pas possible que dans un pays le peuple soit soumis à deux maitres (COMM. B).

[4] Désormais les villes frontières de l'ouest et celles du nord sont placées sous la dépendance de Chouh-touan. Prince, que décidez-vous de faire dans cette situation (COMM. B)?

[5] C'est-à-dire: Prince, décidez s'il vous convient de livrer l'état de Tching à votre frère Ta-chouh.

[6] S'il en est ainsi, je vous demanderai la permission de reconnaître Chouh-touan pour mon prince (COMM. B).

[7] Si vous ne consentez pas à livrer la principauté de Tching à Ta-chouh (COMM. B).

demande la permission de l'expulser[1]. Il ne faut pas faire naître, chez le peuple, de nouveaux sentiments de devoir[2].

Le prince dit:

C'est inutile: il arrivera de lui-même (à son malheur).

Ensuite Ta-chouh s'empara des villes dont il avait exigé un double tribut, jusqu'à Lin-yen[3].

Tse-foung[4] dit au prince:

Il le faut[5]. Par l'extension de son territoire, il arrivera à s'emparer du cœur du peuple[6].

---

[1] Alors je vous prie de me permettre de l'expulser et de l'anéantir (COMM. B).

[2] Si Chouh-touan n'est pas expulsé, alors le peuple se tournera de son côté (COMM. B).

[3] On fait ici allusion aux villes frontières auxquelles Chouh-touan avait demandé de payer un double tribut et qu'il avait fini par annexer à son territoire. — *Lin-yen* est le nom d'une ville qui dépendait de la principauté de Tching (COMM. A).

[4] On désigne ainsi *Koung-tse Liu* qui avait pour titre honorifique *Tse-foung* (COMM. B).

[5] C'est-à-dire: « il faut repousser Chouh-touan ».

[6] 厚 *heou* veut dire que « son territoire était large et grand » (COMM. A). — Du moment où le territoire de Chouh-touan est large et grand, il obtiendra les sympathies du peuple (COMM. B).

Le prince dit:

Du moment où il n'est pas juste, le peuple ne s'attachera pas à lui[1]: au milieu de sa grandeur même il s'écroulera[2].

Ta-chouh compléta (ses préparatifs) et réunit (ses forces)[3]. Il arma de cuirasses ses soldats; il munit ses troupes de chars de guerre[4], et se prépara à envahir Tching[5]. Sa mère le guidait[6].

Le prince fut informé du moment (où les manœuvres de Ta-chouh allaient s'accomplir). Il dit: «Allez!»[7].

---

[1] On veut dire: Chou-tan est sujet et n'est pas juste vis-à-vis de son prince; il est frère cadet et il ne respecte pas les devoirs de parenté vis-à-vis de son frère aîné (Comm. B).

[2] Malgré la largeur et la grandeur de ses états, le peuple ne s'attachera pas à lui: il sera comme une muraille qui s'effondre.

[3] C'est-à-dire: «il fit la levée de son peuple pour attaquer le prince de Tching.

[4] 卒 *tsouh* désigne «les fantassins»; 乘 *ching* «les chars de guerre» (Comm. A).

[5] Sans cloche ni tambour se dit 襲 *sih* (Comm. A). On veut dire par là qu'il envahit par surprise la principauté de Tching.

[6] Litt. *fou-jin* «la dame» c'est-à-dire Wou-kiang qui, comme on l'a vu, avait pris en aversion son fils aîné, Tchouang-koung, prince de Tching.

[7] Littéralement: «Vous pouvez»; c'est-à-dire «le crime et

Puis il ordonna à Tse-foung de prendre le commandement des opérations à la tête de deux cents chars de guerre pour livrer bataille à King [1].

King abandonna Ta Chouh-touan [2].

Ta Chouh-touan entra dans le pays de Yen [3].

Le prince porta ses armes contre Yen [4].

Ta-chouh se sauva à Koung [5].

Aussitôt le prince exila sa mère Wou-kiang à Tching-ing [6], et prononça ce serment : «Avant d'atteindre la Source Jaune [7], nous ne nous reverrons plus!»

---

la méchanceté de Chouh-touan sont arrivés à leur comble: désormais je vous permets de le châtier et de le combattre (Comm. B).

[1] Chaque char de guerre comprend le char, trois soldats cuirassés et soixante-douze fantassins (Comm. B).

[2] Le peuple de King ne prêta pas assistance à Chouh-touan.

[3] Le prince Chouh-touan, voyant que ses sujets l'abandonnaient, se sauva dans la ville de *Yen*.

[4] C'est-à-dire: le prince de Tching poursuivit son frère Chouh-touan dans sa retraite de *Yen*.

[5] Chouh-touan quitta alors la ville de Yen et se sauva en toute hâte dans le pays de *Koung* (Comm. B).

[6] *Tching-ing* est une localité qui faisait partie de la principauté de Tching (Comm. A).

[7] *Hoang-tsiouen* «la Source jaune» veut dire une source

Bientôt il regretta ce serment[1].

Il y avait alors un certain Kao-chouh qui avait reçu une magistrature dans la vallée de Ing[2]. Ayant appris ce qui s'était passé[3], il offrit quelques présents au prince.

Le prince lui donna un repas.

En mangeant, Kao-chouh mit de coté un morceau de viande[4].

Le prince lui en demanda le motif[5].

---

au milieu de la terre (COMM. B). — J'ai donné une explication détaillée de ce mot double, dont on a fait usage pour désigner « l'enfer », dans mon *Histoire des Dynasties divines* (t. I, p. 175). L'auteur entend ici que Tchouang-koung jure de ne plus revoir sa mère en ce monde: il ne la reverra que sous terre.

[1] Tchouang-koung avait prononcé son serment dans un moment de colère: il ne tarda pas à le regretter.

[2] *Ing-kou* « la vallée de Ing » désigne « la vallée de Tching-ing. Kao-chouh était « mandarin de cette ville frontière » où la mère du prince avait été exilée.

[3] Kao-chouh apprit que le prince de Tching avait prononcé un serment au sujet de sa mère et qu'il en éprouvait du regret.

[4] Kao-chouh avait la pensée qu'il provoquerait de la sorte une question du prince de Tching et qu'il lui parlerait de sa mère.

[5] C'est-à-dire: pour quelle raison Kao-chouh mettait-il de coté des morceaux de viande.

Il lui répondit:

Mon humble personne a une mère[1], qui goûte toujours à ce que je mange[2]). Elle n'a pas goûté des mêts de mon prince. Je vous demande la permission de lui en offrir.

Le prince dit:

Vous, vous avez une mère à qui vous pouvez faire un présent[3]. Hélas! moi, seul, je n'en ai pas!

Kao-chouh, de Ing, lui dit:

Oserais-je vous demander ce que cela veut dire[4]?

Le prince lui exposa le motif de ses paroles, et lui fit connaître les regrets que lui causait son serment[5].

Kao-chouh lui répondit:

Prince, qu'y a-t-il là qui doive vous déses-

---

[1] Littéralement «le petit homme». C'est une expression d'humilité qu'emploie Kao-chouh pour se désigner lui-même. «J'ai une mère dans ma maison.»

[2] «J'ai toujours la même nourriture que ma mère»

[3] 遺 lu *wei* «faire un présent».

[4] Il demande au prince ce que veulent dire ses paroles, puisque sa mère est encore vivante.

[5] Le prince de *Tching* répondit à Kao-chouh en lui faisant connaître le serment qu'il a prononcé.

pérer[1]? Si vous creusez la terre jusqu'à la Source (jaune) et si vous vous revoyez en passant par cette route[2], qui dira: «Il ne doit pas en être ainsi».

Le prince suivit son conseil.

Le prince entra (dans la voie souterraine) et composa le chant[3]:

«Au milieu du grand tunnel; la joie est douce[4]».

Wou-kiang sortit (du tunnel) et composa le chant:

«Hors du grand tunnel; la joie se répand[5]».

Dès lors ils redevinrent mère et fils comme auparavant.

---

[1] Il dit au prince qu'il ne doit pas se désespérer de son serment et croire qu'il est difficile de s'en délier (COMM. B).

[2] Il engage le prince à creuser une route souterraine, de telle sorte qu'en y pénétrant il reverra sa mère à la Source Jaune, ce qui lui évitera de violer son serment.

[3] Tchouang-koung se conforma aux paroles de Kao-chouh. Il entra dans le tunnel et vit sa mère Wou-kiang. Il composa, à cette occasion, une pièce de vers qu'il chanta. Le résumé des paroles de ce chant est: «Au milieu du grand tunnel, etc.»

[4] *Joung-joung*, c'est-à-dire «harmonieux».

[5] *I-i* «se répandre d'une façon agréable».

Le sage dit: Kao-chouh, de Ing, possédait la pure Piété filiale. Son amour pour sa mère toucha Tchouang-koung.

Le Livre sacré des Poësies dit:

« Un fils dont la Piété filiale est inépuisable, éternellement recevra des hommages».

Ce récit n'en est-il pas la preuve?

L'AUDIENCE IMPÉRIALE

À L'AUBE DU JOUR*.

Le Tao céleste ne parle pas, et cependant tous les êtres prospèrent, les trésors[1] de l'année se produisent. Quelle signification faut-il donner à cela?

C'est que les magistrats des quatre saisons, les auxiliaires des cinq éléments répandent partout leur influence-salutaire[2].

---

* 王禹偁 *Wang Yu-tching*, auteur de ce morceau, était un des grands écrivains de la dynastie des Soung.

[1] 歲功 *Soui-koung*, litt. « les mérites de l'année », c'est-à-dire le travail qui s'accomplit dans la nature et dans le monde, tant par suite des lois célestes que l'homme doit respecter que par le fait des bonnes institutions avec lesquelles l'on conserve avec économie les produits du sol et l'on règle les rapports des hommes entre eux. Dans ce morceau, on veut établir que l'accomplissement du devoir doit primer toutes choses, et que ce devoir tire sa source du *tao*, c'est-à-dire du principe éternel et immutable de l'univers.

[2] Le Ciel n'a pas besoin de parler : c'est au prince et aux

Le Saint homme ne parle pas, et cependant les cent familles[1] vivent-comme-une-famille[2], les dix-mille régions sont en paix. Quelle signification faut-il donner à cela?

C'est que les trois Seigneurs[3] délibèrent sur le Tao, tandis que les six Grands-Officiers[4] remplissent leurs fonctions respectives et répandent l'enseignement (de l'Empereur).

Cela nous apprend que le Prince se repose au faîte (de l'édifice social), tandis que les ministres

---

magistrats chargés de la direction du peuple, qu'il appartient d'être son organe et de respecter ses lois.

[1] C'est-à-dire « la nation toute entière ».

[2] C'est-à-dire « le peuple vit dans des sentiments de bonne union confraternelle ».

[3] 三公 *San-koung* « les Trois Seigneurs », sont: le 大師 *Ta-chi* « le Grand Instructeur » ou « Grand Maître »; le 太傅 *Taï-fou* « le Grand Surintendant »; le 太保 *Taï-pao* « le Grand Précepteur (du Prince Impérial) ». Ils délibèrent avec l'Empereur sur la Loi Céleste (*tao*) et sur La Raison humaine (*li*).

[4] 六卿 *Louh-king* « les Six Grands Officiers » étaient sous la dynastie des Tcheou, de hauts fonctionnaires qui occupaient les différents départements du ministère. Ils empruntaient leur titre au Ciel, à la Terre et aux Quatre Saisons.

travaillent en bas, se conformant ainsi à la loi du Ciel [1].

Dans l'antiquité, ceux qui ont su bien servir le dessous du Ciel, depuis *Kao* [2] et *Koueï* [3] jusqu'à *Fang* [4] et *Weï* [5] peuvent être comptés (aisément). Ces hommes ne possédaient pas seulement la Vertu: ils s'acquittaient en outre avec zèle de leurs fonctions. Ajoutez qu'ils se levaient très-matin et se couchaient fort tard, pour servir le Premier des hommes (l'Empereur). Si les grands officiers et les fonctionnaires publics agissaient

---

[1] On veut dire par là que le Souverain, du moment où il a su trouver de bons ministres, ne doit plus agir, laissant à ceux-ci le soin de diriger les affaires de l'État.

[2] 咎 *Kao*, c'est-à-dire 臯陶 *Kao-yao*, un des grands officiers ou ministres de l'empereur *Chun*, avait reçu de ce prince les fonctions de Juge criminel.

[3] 夔 *Koueï* ou 后夔 *Heou-koueï* était également un des grands officiers de l'empereur *Chun* et présidait au département de la Musique. On lui doit notamment la création d'une harpe de 23 cordes.

[4] 房玄齡 *Fang Youen-ling*, nom d'un ministre de l'empereur *Taï-tsoung*, de la dynastie des Tang.

[5] 魏徵 *Weï-tching* fut également un sage ministre, sous le règne de l'empereur *Taï-tsoung*, des Tang.

de la sorte, à plus forte raison ne devait-il pas en être de même des ministres?

La Cour, depuis la fondation de l'Empire, s'est appliquée à suivre les anciennes règles. Lorsqu'on rappelle que les ministres attendaient pour entrer à l'audience impériale dans la salle où se trouvait la clepsydre, à droite de la Porte du Phœnix Rouge[1], on veut montrer par là combien ils étaient zélés pour les affaires du gouvernement.

Arrivés au moment où les Portes du Nord étaient exposées aux premières lueurs du jour[2], et avant que le coté oriental soit encore devenu lumineux, les ministres se mettaient en marche. Qu'elle était brillante[3] la Ville-de-Feu[4]! Lorsque

---

[1] 丹鳳門 *Tan-foung-men*, c'est-à-dire la Porte du palais impérial, autrement appelée 朱雀門 *Tchou-tsioh-men* «la Porte de l'Oiseau rouge». C'est à cet endroit que les ministres s'arrêtaient pour attendre que la clepsydre leur ait annoncée le moment où ils devaient se présenter à l'audience impériale.

[2] 曙 *chou*, veut dire «le Ciel qui devient lumineux».

[3] 煌煌 *hoang-hoang* «resplendissant» (*Kouang-ming*).

[4] 火城 *ho-tching*. Lorsque les ministres se mettaient

les ministres étaient arrivés au palais, leurs chars résonnaient[1] comme la voix du phœnix[2].

La Porte d'Or[3] n'était pas encore ouverte et la clepsydre de jade coulait toujours. On se débarrassait des parasols et on descendait des chars pour demeurer dans le repos.

Tandis qu'ils attendaient le moment où la clepsydre aurait cessé de couler (ce qui indiquait l'heure où il fallait entrer à l'audience impériale), combien les ministres devaient avoir de pensées!

Si par hasard les millions de peuples ne jouissaient pas encore de la paix, ils songeaient à ce qui pourrait leur rendre la tranquillité[4].

Si les Barbares des quatre frontières n'avaient

---

en route pour se rendre à l'audience que leur donnait l'Empereur au point du jour, il faisait encore nuit. Ils étaient en conséquence accompagnés de porteurs de torche, ce qui donnait à leur cortège l'apparence d'une ville de feu.

[1] 噦噦 *hoeï-hoeï*, bruit prolongé, tel que celui des carrosses qui roulent.

[2] 鸞聲 *louen-ching*, c'est-à-dire le bruit des sonnettes (des chars) qui tintent, que l'on compare au chant de l'oiseau fabuleux appelé *louen*.

[3] 金門 *Kin-men*, c'est-à-dire « la Porte du Palais Impérial » (*Kin-tching tchi men*).

[4] Lorsque le peuple souffrait de la famine, les ministres songeaient à lui venir en aide.

pas encore fait leur soumission, ils songeaient au moyen de les y amener[1].

Si les armes n'étaient pas encore déposées, ils songeaient à la manière de mettre un terme à la guerre.

Si les champs étaient incultes, [ils se demandaient] comment on pourrait les rendre fertiles.

S'il y avait des hommes de mérite abandonnés dans l'oubli[2] ils se disaient: «Moi, je les ferai arriver!»[3]

Si des hommes pervers avaient été établis à la Cour, ils se disaient: «Moi, je les ferai expulser»[4].

Si les six influences vitales[5] ne sont point à l'unisson, si des calamités et des fléaux arri-

---

[1] C'est-à-dire: «ils réfléchissaient aux moyens à employer pour amener les peuples limitrophes de la Chine à venir apporter le tribut à l'Empereur.

[2] 賢人在野 *hien-jin tsaï ye.*

[3] Parce que les hommes de mérite (les sages) sont le trésor du pays.

[4] Parce que les hommes pervers sont les bandits du pays.

[5] 六氣 *louh ki*, c'est-à-dire le *Yin* ou principe femelle, le *Yang* ou principe mâle, le vent, la pluie, l'obscurité (la nuit) et la lumière (le jour).

vent consécutivement [1], ils désiraient renoncer, à leur charge afin de conjurer ces malheurs.

Si les cinq espèces de châtiments [2] n'ont pas encore été supprimées, si les abus du pouvoir et la fraude se produisent chaque jour, ils songeaient à pratiquer la vertu pour y mettre bon ordre.

Le cœur triste, navré, ils attendaient le point du jour pour entrer [à l'audience de l'Empereur].

Aussitôt que les neuf portes [3] du palais étaient ouvertes, les quatre lumières (du Conseil) [4] s'approchaient du Souverain. Lorsqu'un de ces ministres prenait la parole, le prince l'écoutait attentivement. Une brise auguste soufflait alors la pureté et le calme. Le peuple [5], par suite de cela, prospérait et se multipliait.

---

[1] Comme, par exemple, des éclipses totales de soleil ou de lune.

[2] Voy., au sujet des « Cinq châtiments », le *Hiao-king*, chap. XI, et le commentaire donné plus haut, p. 94.

[3] Neuf est le nombre déterminatif du *Yang* ou Principe Mâle. C'est pour ce motif qu'on qualifie de nonuple la résidence du Fils du Ciel.

[4] Par allusion aux Quatre points cardinaux.

[5] 蒼生 *Tsang-seng*, litt. « les productions vertes »,

Du moment où il en était ainsi, quand bien même les cent fonctionnaires publics recevraient dix mille onces d'argent comme traitement, ce ne serait pas [le fait] d'une heureuse chance: ce serait justice [1].

D'autres ministres, tout au contraire, si leurs inimitiés personnelles n'ont pas été satisfaites, pensent à se venger.

Si d'anciens services n'ont pas été récompensés, ils pensent à ne témoigner que plus de respect [à ceux qui les ont oubliés, pour les décider à leur accorder une faveur].

S'ils ont une fille, ils se demandent comment lui procurer du jade et de la soie. Comment arriver à avoir des carrosses, des chevaux, des objets de luxe? [2]

Si des hommes pervers tournent autour [3] du

---

par suite «la classe des paysans», et enfin par extension «tous les êtres».

[1] Ici se termine la première partie de ce texte, dans laquelle l'auteur s'occupe des sages ministres. Il va maintenant faire le tableau des ministres pervers.

[2] Comment résisteraient-ils au désir de satisfaire toutes leurs convoitises?

[3] 附 *fou*, suivre quelqu'un comme un satellite.

pouvoir, ils disent: « Moi, je les y ferai parvenir ».

Si des fonctionnaires loyaux leur résistent par leurs paroles, ils disent: « Moi, je les destituerai[1] ».

Si, dans les trois quarts de l'année[2], on annonce des calamités, et si l'Empereur a le visage triste, [de tels ministres] préparent des discours adroits pour le distraire. Si la foule des fonctionnaires publics se joue des lois et si le Prince en l'apprenant prononce des paroles mécontentes, ils le flattent pour le rendre souriant. Préoccupés de leur intérêt personnel, c'est sans cesse[3] tout habillés[4] qu'ils se couchent. Lorsque les Neuf Portes [du palais] s'ouvrent, la double prunelle [du Souverain][5] se tourne de coté et d'autre; le Prince est égaré; le timon du gou-

---

[1] 黜 *tchuh*, dégrader, destituer, enlever une charge à quelqu'un.

[2] Litt. « dans trois saisons ».

[3] 慆慆 *tao-tao* « continuellement » (*mi-man*).

[4] 假寐 *kia*, litt. « faux sommeil », c'est-à-dire « s'assoupir, essayer de dormir, se coucher tout habillé ».

[5] 重瞳 *tchoung-toung* « la double prunelle », c'est-à-dire l'œil du Souverain, par allusion à l'empereur *Chun* auquel la tradition attribue une double prunelle.

vernement est, en cette occurrence, mis en pièces; le trône impérial est, par ce fait, mis en péril.

Du moment où les choses se passaient ainsi, si [ces ministres] mouraient en prison ou subissaient l'exil en de lointains pays, ce n'était pas malheur: c'était justice [1]. Cela nous apprend que le gouvernement d'un pays, que le sort des myriades d'hommes dépend des ministres. Est-il permis de ne pas y veiller?

En plus, il y a des hommes qui, sans la calomnie et sans la louange, en foule avancent et se retirent.

Ceux qui usurpent une fonction [publique] et jouissent d'un traitement immérité, et qui, en occupant leur charge, ne songent qu'à conserver leur position, il n'y a rien à tirer d'eux.

Le petit magistrat du bureau [2] dit *Kih-sse*, nommé Wang Yu-tching, a composé ce morceau. Il demande qu'il soit écrit sur la muraille du palais, pour servir de règle à ceux qui exercent le gouvernement.

---

[1] 非不幸也亦宜也. — Cette phrase présente quelque difficulté; elle fait parallèle avec une autre phrase qui termine ce que l'auteur a dit plus haut des sages ministres.

[2] 寺 *sse*.

TRADUCTION JAPONAISE

DU HIAO-KING.

La traduction japonaise du *Hiao-king*, dont je donne ici une reproduction «latinisée», est extraite de la collection des Livres Canoniques de la Chine publiés avec une double version sous le titre de *Kei-ten yo-si*. J'y ai ajouté en notes un certain nombre de variantes qui ont surtout de l'intérêt pour les personnes qui s'occupent de la philologie de l'extrême Orient, et en particulier de l'étude pratique de la langue du Nippon. Ces variantes sont empruntées aux éditions suivantes que je désigne par des lettres, afin d'éviter de continuelles répétitions :

A. 古文孝經和字訓 *Ko-bun Kau-kyau Wa-zi kun*. Yédo, 1788. — Un vol. gr. in-8°.

B. 孝經大義 *Kau-kyau tai-i*. Miyako, 1676. — Un vol. in-4°.

C. 孝經 *Kau-kyau.* Édition de O-BATA KAU-KAN. S. l. n. d. — Un vol. in-4°.

D. 經典餘師。孝經 *Kei-ten yo-si. Kau-kyau.* Édition de SANU-KI KEI-HYAKU-NÉN. Oho-saka, s. d. — Un vol. in-8°.

E. 繪本孝經 *Ye-hon Kau-kyau.* Édition ornée de figures, et publiée par TAKA-ï RAN-ZAN. Yédo, 1864. — Deux vol. in-8°. (Je ne possède malheureusement que le second volume de cet ouvrage).

F. 孝經示蒙句解 *Kau-kyau Zi-mau ku-kai.* Édition avec préface de I-KAU-ZI TAU-ZAU SUYE-KATO, datée de 1703. Miyako, s. d. — Un vol. in-4°.

Comme système de transcription latine des mots japonais, j'ai fait usage de celui qui a été adopté en 1873 par la première session du Congrès international des Orientalistes, et qui est employé depuis lors par la Société Sinico-Japonaise de Paris.

KAU-KYAU.

DAI-ITI SYAU.

1. — *Tiu-zi kan-kyo, Sau-si zi-za sŭ.*

2. — *Si notomavaku: Sin, sen-wau si-tokŭ yeó-tau ari; motte ten-ka-ni osiyu, tami motte kwa-bokŭ si, syau-ka urami nasi. Nandi, korewo siru ka?*

3. — *Sau-si sekiwo sakete, ivaku: Sin fu-bin nari; nanzo motte korewo siru-ni taran ka?*

4. — *Si notomavaku: Sore Kau-va tokŭ-no moto nari; osiye-no yotte syau-zŭru tokoro nari. Mata za-se-yo, ware nandi-ni kataran.*

5. — *Sin-tai hap-pu, korewo fu-bo-ni uke; ayete ki-syau-sezaru-va, Kau-no hazime nari.*

6. — *Miwo tate, mitiwo okona'i, nawo kó-sei-ni agete, motte fu-bowo aravasŭ-va, Kau-no ovari nari.*

7. — *Sore Kau-va, sin-ni tŭkaᶜuru-ni hazimari; kimi-ni tŭkaᶜuruwo naka nisi, miwo tatŭru-ni owaru.*

8. — *Tai-ga-ni ivakŭ: Nandi-no sowo omoᶜukoto nakaran ya? Sono tokŭ-wo nobe-osamu.*

DAI-NI SYAU.

1. — *Si notamavaku: Sinwo ai-sŭru mono-va, ayete hitowo nikumazŭ.*

2. — *Sinwo kei-sŭru mono-va, ayete hitowo anadorazŭ.*

3. — *Ai-kei sin-ni tŭkaᶜuru-ni tŭkusŭ, sikaᶜusite noti tokŭ-kyau hakŭ-sei-ni kwavari. Si-kai-ni nottoru.*

4. — *Kedasi ten-si-no Kau nari.*

5. — *Ryo-kei-ni ivaku: Iti-nin yorokobi areba, teó-min kore-ni yoru.*

DAI-SAN SYAU.

1. — *Kami-ni ïte, ogorazŭ; takaᶜu site, sikaᶜusite ayaᶜukarazŭ.*

2. — *Setŭwo sei-si dowo tŭtŭsimu; mitite, sikaᶜusite afurezŭ.*

3. — *Takaᶜu-site, sikaᶜusite ayaᶜukarazŭ, nagaku*

tattokiwo mamoru yŭyen nari. Mitite, sika^cusite afurezŭ, nagaku tomiwo mamoru yŭyen nari.

4. — *Fû-ki sono miwo hanarezŭ; sikacusite noti yoku sono sya-syokŭwo tamotite, sikacusite so no min-zinwo yawaragŭ.*

5. — *Kedasi syo-kô-no kau nari.*

6. — *Si-ni ivaku: Sen-sen kyau-kyau to site, sin-yen-ni nozomu ga gotoku, hakŭ-hyauwo fumu ga gotosi.*

DAI-SI SYAU.

1. — *Si notomavaku: Sen-wau-no hau fukŭ-ni arazareba, ayete fuku-sezŭ.*

2. — *Sen-wau-no hau-gen-ni arazareba, ayete ivazŭ.*

3. — *Sen-wau-no tokŭ-kau-ni arazareba, ayete okonavazŭ.*

4. — *Kono yŭye-ni hau-ni arazareba ivazŭ; miti-ni arazareba okonavazŭ.*

5. — *Kuti eramu-koto naku; mi eramu okonaci nasi.*

6. — *Koto ten-ka-ni mitite, kô kwa naku; okonaci ten-ka-ni mitite, en-aku nasi.*

7. — *Mitŭ-no mono sonavaru; sikacusite noti*

yoku sono rokŭ-iwo tamotte, sikacusite sono sôbyauwo mamoru.

8. *Kedasi kei tai-fu-no Kau nari.*

9. — *Si-ni ivaku: Syukŭ-ya okotaru-ni arazŭ, motte iti-nin-ni tŭkacu.*

DAI-GO SYAU.

1. — *Titi-ni tŭkacuru-ni totte, motte haha-ni tŭkacu, sono ai onazi.*

2. — *Titi-ni tŭkacuru-ni totte, motte kimi-ni tukacu sono kei onazi.*

3. — *Yŭye-ni haha-va sono aiwo tori, kimi-va sono keiwo toru; korewo kaneru mono-va titi nari.*

4. — *Yŭye-ni Kauwo motte kimi-ni tŭkacureba, sŭnavati tiu nari.*

5. — *Teiwo motte tsyau-ni tukacureba, sŭnavati zyun nari.*

6. — *Tiu-zyun usinavazŭ motte, sono kami-ni tukacu, sikacusite noti yoku sono syakŭ-rokŭwo tamoti, sikacusite sono sai-siwo mamoru.*

7. — *Kedasi si-no Kau nari.*

8. — *Si-ni ivaku: Tŭto-ni oki yo-ni inete, nandino syausŭru tokorowo hadŭkasimuru koto nakare.*

DAI-ROKU SYAU.

1. — *Si notomavaku : Ten-no toki-ni yori ; ti-no ri-ni tŭku ;*

2. — *Miwo tŭtŭsimi yówo setŭ-ni si motte, fu-bowo yasinaʿu.*

3. — *Kore syo-zin-no Kau nari.*

DAI-SITI SYAU.

1. — *Só-si-no ivakŭ : Hanahada sŭi kana, Kau-no ohoʿi nari !*

2. *Si notomavakŭ : Sore Kau-va ten-no kei nari ; ti-no gi nari ; hito-no okonaʿi nari.*

3. — *Ten-ti-no miti-ni site, sikaʿusite tami koko-ni kore-ni nottoru.*

4. — *Ten-no mei-ni nottori, ti-no gi-ni-yori motte, ten-ka-ni osiyu.*

5. *Korewo motte, sono osiye tŭtŭsimazŭ site nari, sikaʿusite sono matŭrigoto gen narazŭ site sikaʿusite osamaru.*

6. — *Sen-wau osiye-no motte, tamiwo kwa-sŭ bekiwo miru.*

7. — *Kono yŭye-ni kore-ni sakidatŭ-ni haku-*

aiwo motte sŭ; sika^cusite tami sono sinwo wasŭru koto nasi.

8. — *Korewo noburu-ni tokŭ-giwo motte sŭ, sika^cusite tami okona^ciwo okosŭ.*

9. — *Kore-ni saki-datŭ-ni kei-zyauwo motte sŭ, sika^cusite tami arasovazŭ.*

10. — *Korewo mitibiku-ni rei-gakŭwo motte sŭ, sika^cusite tami kwa-bokŭ sŭ.*

11. *Kore-ni simesŭ-ni kau-akŭwo motte sŭ, sika^cusite tami kinwo siru.*

12. — *Si-ni ivakŭ: Kwakŭ-kwakŭ taru si In, tami tomo-ni nandiwo miru!*

DAI-HATI SYAU.

1. — *Si notomavaku: Mukasi mei-wau-no Kauwo motte ten-kawo osamuru.*

2. — *Ayete seó-kokŭ-no sinwo wasŭrezŭ, sikaruwo ivanya kó, kó, hakŭ, si, dan-ni oïte ya?*

3. — *Yŭye-ni ban-kokŭ-no kwan-sinwo yete motte, sono sen-wau-ni tŭka^cu.*

4. — *Kuniwo osamuru mono-va, ayete kwan-kwawo anadorazŭ, sikaruwo ivan-ya si-min ni oïte ya?*

5. — *Yŭye-ni hakŭ-sei-no kwan-sinwo yete motte, sono sen-kun-ni tŭka^c u.*

6. — *Iyewo osamuru mono-va, ayete sin-syau-no kokorowo usinavazŭ, sikaruwo ivan-ya sai-si-ni oĭte ya?*

7. — *Yŭye-ni hito-no kwan-sinwo yete motte, sono sin-ni tŭka^c u.*

8. — *Sore sikari yŭye-ni, sei-va sŭnavati sin kore-ni yasun-zi matŭreba, sŭnavati ki korewo kyau-sŭ.*

9. — *Korewo motte ten-ka kwa-hei; sai-kai syau-sezŭ; kwa-ran okorazŭ.*

10. — *Yŭye-ni mei-wau-no Kauwo motte, ten-kawo osamuru kakŭ-no gotosi.*

11. — *Si-ni ivaku: Kakŭtaru tokŭ-kau ari; si-kokŭ kore-ni sitaga^c u.*

DAI-KIU SYAU.

1. — *Só-si-no ivaku: Ayete tó sei-zin-no tokŭ motte, kau-ni kwa^c uru koto nasi ya?*

2. — *Si notamavaku: Ten-ti-no sei, hitowo tattosi to sŭ. Hito-no okona^c i Kau-yori oho^c i-naru-va nasi.*

3. — *Kau-va, titiwo gen-ni sŭru-yori oho^c i-*

naru-va nasi. Titiwo gen-ni sŭru-va, ten-ni kai-sŭru-yori ohoᶜi-naru-va nasi.

4. — *Sŭnavati Siu-kó sono kito nari.*

5. — *Mukasi, Siu-kó Kó-syokŭwo kau-si site motte, ten-ni hai-sŭ.*

6. — *Bun-wauwo mei-dau-ni só-si site motte, Syau-tei-ni hai-sŭ.*

7. — *Korewo motte si-kai-no uti, ono-ono sono syokŭwo motte kitari, matŭriwo tasŭku.*

8. — *Sore sei-zin-no tokŭ, mata naniwo motte Kau-ni kwa-yen ya?*

9. — *Kono yŭye-ni, sitasiku korewo sei-ikŭ-site motte, fu-bowo yasinaᶜu koto, hi-bi-ni gen nari.*

10. — *Sei-zin gen-ni yotte motte, keiwo osiye; sin-ni yotte motte, aiwo osiyu.*

11. — *Sei-zin-no osiye tŭtŭsimazŭ site, sikaᶜusite nari, sono matŭrigoto gen narazŭ site, sikaᶜusite osamaru. Sono yoru tokoro-no mono moto nari.*

12. — *Si notomavakŭ: Fu-si-no miti-va ten-sei nari. Kun-sin-no gi nari.*

13. — *Fu-bo korewo umu; isawosi kore-yori ohoᶜi-naru nasi. Kimi sitasiku kore-ni nozomu; atŭki kore-yori omoki-va nasi.*

14. — *Si notomavaku: Sono sinwo ai-sezŭ site, ta-ninwo ai-sŭru mono, korewo* hai-tokŭ *to iᶜu. Sono sinwo kei-sezŭ site, ta-ninwo kei-sŭru mono, korewo* hai-rei *to iᶜu.*

15. — *Motte osiyureba, sŭnavati kurasi, tami nottoru koto nasi. Sen-ni orazŭ site, mina keó-tokŭ-ni ari, kokorozasiwo uru to iye-domo, kun-si-va sitagavazŭ.*

16. — *Kun-si-va, sŭnavati sikarazŭ. Koto iᶜu bekiwo omoᶜi; okonaᶜi tanosimu bekiwo omoᶜi; tokŭ-gi taᶜutobu besi sakŭ-zi nori to sŭ besi. Yó-si miru besi sin-tai do aru besi.*

17. — *Motte sono tami-ni nozomu, korewo motte sono tami osorete sikaᶜusite korewo ai-si; nori to site sikaᶜu-site kore-ni katadoru.*

18. — *Yŭye-ni yokŭ sono tokŭ-kyauwo nasite, sikaᶜusite sono sei-reiwo okonaᶜu.*

19. — *Si-ni ivaku: Syukŭ-zin kun-si, sono nori tagavazŭ.*

DAI-ZYU SYAU.

1. — *Si notomavaku: Kau si-no sin-ni tŭkaᶜu ïte-va, sŭnavati sono keiwo itasi.*

2. — *Yasinayeba, sŭnavati sono tanosimiwo itasi.*

3. — *Yameba, sŭnavati sono ureyewo itasi.*

4. — *Mo-ni-va, sŭnavati sono aiwo itasi.*

5. — *Matŭreba, sŭnavati sono genwo itasŭ.*

6. — *Itŭtŭ-no mono sonavaru, sikaᶜusite noti yokŭ sono sin-ni tŭkaᶜu.*

7. — *Sin-ni tŭkaᶜuru mono-va, kami-ni ite ogorazŭ; simo to narite midarezŭ; siu-ni arite arasovazŭ.*

8. — *Kami-ni ite, sikaᶜusite ogoreba, sŭnavati horobu; simo to narite, sikaᶜusite midareba, sŭnavati kei-sŭ; siu-ni atte, sikaᶜusite arasoyeba, sŭnavati kei-sŭ.*

9. — *Kono mitŭ-no mono-no nozokazareba, hibi-ni san-sei-no yasinaᶜiwo motiyu to iye-domo, nawo fu Kau to sŭ.*

DAI-ZYU-ITI SYAU.

1. — *Si notomavaku: Go-kei-no taguᶜi sanzen, sikaᶜusite tŭmi fu-kau-yori ohoᶜi-naru-va nasi.*

2. — *Kimiwo yeô-sŭru mono-va, kamiwo nami-sŭ.*

3. — *Sei-zinwo sosiru mono-va, hauwo nami-sŭ.*

4. — *Kauwo sosiru mono-va, sinwo nami-sŭ.*

5. — *Kore tai-ran-no miti nari.*

DAI-ZYU-NI SYAU.

1. — *Si notomavaku: Tami-ni sin-aiwo osiyuru-va, Kau-yori yoki-va nasi.*

2. — *Tami-ni rei-zyunwo osiyuru-va, tei-yori yoki-va nasi.*

3. *Fúwo utŭsi, zokŭwo ka^curu-va, gakŭ-yori yoki-va nasi.*

4. — *Kamiwo yasunzi, tamiwo osamuru-va, rei-yori yoki-va nasi.*

5. — *Rei-va, kei nomi.*

6. — *Yŭye-ni sono titiwo kei-sŭreba, sŭnavati ko yorokobu; sono keiwo kei-sŭreba, sŭnavati tei yorokobu; sono kimiwo kei-sŭreba, sŭnavati sin yorokobu. Iti-ninwo kei-site, sika^cusite sen-man nin yorokobu mono ohosi.*

7. — *Kei-sŭru tokoro-no mono sŭkunaku site, sika^cusite yorokobu mono ohosi.*

Kore korewo yeó-dau to i^cu nari.

DAI-ZYU-SAN SYAU.

1. — *Si notomavaku: Kun-si-no osiyuru-ni Kauwo motte sŭru; iye-ni itarite, sika^cusite hibi-ni korewo simesŭ-ni arazŭ.*

2. — *Osiyuru-ni Kauwo motte sŭru-va, ten-*

ka-no hito-no tititaru monowo kei-sŭru yŭyen nari.

3. — *Osiyuru-ni teiwo motte sŭru-va, ten-ka-no hito-no keitaru monowo Kei-sŭru yŭyen nari.*

4. — *Osiyuru-ni sinwo motte sŭru-va, ten-ka-no hito-no kimitaru monowo kei-sŭru yŭyen nari.*

5. — *Si-ni ivaku: Gai-tei-no kun-si-va; tami-no fu-bo nari. Si-tokŭ-ni arazareba, sore tare ka yokŭ tamiwo osiyen, kakŭ-no gotokŭ sore ohoʿi naru mono ka?*

DAI-ZYU-SI SYAU.

1. — *Si notomavaku: Mukasi mei-wau titi-ni tŭkayete Kau; yŭye-ni ten-ni tŭkayete mei nari. Haha-ni tŭkayete Kau; yŭye-ni ti-ni tŭkayete satŭ nari. Tyau-yô zyun; yŭye-ni syau-ka osamaru.*

2. — *Ten-ti mei satŭ, ki-zin aravaru.*

3. — *Yŭye-ni tensi to iye-domo, kanarazŭ son ari, titi aruwo iʿu nari; kanarazŭ sen aru nari. Kei aruwo iʿu nari; kanarazŭ tyau aru nari.*

4. — *Sô-byau keiwo itasŭ-va, sinwo wasŭre-zaru nari.*

5. — *Miwo osame okonaᶜiwo tŭtŭsimu va, senwo hadŭkasimuruwo osorete nari.*

6. — *Só-byau keiwo itasite, ki-zin aravaru.*

7. — *Kau-tei-no itari sin-mei-ni tú-zi; si-kai-ni hikaru; oyobazaru tokoro nasi.*

8. — *Si-ni ivaku: Higasi-yori, nisi-yori, mi-nami-yori, kita-yori omóte, fukŭsezaru nasi.*

DAI-ZYU-GO SYAU.

1. — *Si notomavaku: Kun-si-va sin-ni tŭkayete kau. Yŭye-ni tiu, kimi-ni utŭsŭ besi.*

2. — *Kei-ni tŭkayete tei. Yŭye-ni zyun, tyau-ni utŭsŭ besi.*

3. — *Iye-ni ĭte, osamu. Yŭye-ni ti, kwan-ni utŭsŭ besi.*

4. — *Korewo motte okonaᶜi uti-ni natte, sikaᶜusite na kó-sei-ni tatŭ.*

DAI-ZYU-ROKŬ SYAU.

1. — *Si-no notomavaku: Kei-mon-no uti, reiwo sonaᶜuru ka? Sinwo gen-ni si, keiwo gen-ni sŭ.*

2. — *Sai-si sin-seó-va, hakŭ-sei, to-yekĭ-no mitosi.*

DAI-ZYU-SITI SYAU.

1. — *Só-si-no ivaku: Kano zi-ai, kyau-kei sinwo yasunzi, nawo aguru ga gotoki-va, sin mei-wo kikeri ayete toᶜu.*

2. — *Ko titi-no mei-ni sitagaᶜu Kau to iᶜu beken ka?*

3. — *Si notomavaku: Sin, kore nan-no koto zo ya! Kore nan-no koto zo ya! Koto-no tŭzezaru ya!*

4. — *Mukasi ten-si-ni só-sin siti nin areba, bu-dau nari to iye-domo, ten-kawo usinavazŭ.*

5. — *Syo-kó-ni só-sin go nin areba, bu-dau nari to iye-domo, sono kuniwo usinavazŭ.*

6. — *Tai-fu-ni só-sin san-nin areba, bu-dau nari to iye-domo, sono iyewo usinavazŭ.*

7. — *Si-ni só-yú areba, sŭnavati mi rei-meiwo hanarezŭ.*

8. — *Titi-ni só-si areba, sŭnavati mi fu-gi-ni oti-irazŭ.*

9. — *Yŭye-ni fu-gi-ni atareba, sŭnavati ko motte titi-ni arasovazumba aru bekarazŭ. Sin motte kimi-ni arasozumba aru bekarazŭ.*

10. — *Yŭye-ni fu-gi-ni atarite-va, sŭnavati korewo arasó. Titi-no mei-ni sitagaᶜu mo, mata idŭkun-zo Kau to naruwo yen ya?*

DAI-ZYU-HATI SYAU.

1. — *Si notomavaku: Kun-si-no kami-ni tŭkaᶜuru. Sŭsunde, tiuwo tŭkusŭwo omoᶜi; sirizoᶜite, ayamatiwo oginaᶜuwo omô.*

2. — *Sono bi-ni syau-zyun-si, sono akuwo kyau-kiu sŭ.*

3. — *Yŭye-ni syau-ka yokŭ ai-sitasimu.*

4. — *Si-ni ivaku: Kokoro-ni ai-sŭ; nan-zo omovazaran? Tiu-sin korewo yomi-sŭ; idŭre-no hi ka korewo wasŭren?*

DAI-ZYU-KIU SYAU.

1. — *Si notomavaku: Kau si-no sin-ni mo sŭru, kokŭ yorazŭ, rei katati nasi; Koto-bun narazŭ, fukŭ bi-naru-va yasŭ-karazŭ; gakŭwo kiite, tanosimazŭ; amakiwo syokŭ site ama-karazŭ. Kore ai-sekĭ-no zyau nari.*

2. — *San-zitŭ-ni site, sikaᶜu-site syokŭ-sŭ, tami-ni seiwo motte seiwo yaburu koto nakiwo osiyu; yasete seiwo korobosazŭ. Kore sei-zin-no tadasiki nari.*

3. — *Mo san-nenwo sŭgizaru-va, tami-ni owari aruwo sime-sŭ nari.*

4. — *Kore-ga kwan-kwakŭ i-kinwo nasite motte korewo agu.*

5. — *Sono ho-kiwo tŭranete, sikaᶜu-site korewo ai-seki-sŭ.*

6. — *Kokŭ-kiu yeki-yó kanasinde motte, korewo okuru.*

7. — *Sono takŭ-teówo bokŭ-site, korewo añ-syakŭ sŭ.*

8. — *Kore-ga só-byauwo nasite motte, ki korewo uku.*

9. — *Syun-zyu sai-si site, motte toki-ni korewo omoᶜu.*

10. — *Sei-ni-va ai-kei-wo koto to si; si-ni-va ai-sekiwo koto to sŭ; sei-min-no moto tŭki; si-sei-no gi sonavari; Kau si-no koto owaru.*

INDEX CHINOIS

DU HIAO-KING.

CLEF I.

CLEF 9.

CLEF 10.

CLEF 12.

CLEF 15.

CLEF 17.

CLEF 18.

孝。｜之終 I, 6, 7.
天子｜ II, 4.
諸侯｜ III, 5.
大夫｜ IV, 8.
士｜ V, 7.
庶｜ VI, 1.
｜亡 VI, 4.
｜大 VII, 1; — IX, 2, 3.
｜治 VIII, 1, 10.
加於｜ IX, 1, 8.
教以｜ XIII, 1, 2.
｜弟 XIV, 7.
｜子 XIX, 1, 10.

CLEF 40.

守。｜宗廟 IV, 7.
｜富 III, 3.
｜貴 III, 3.
宅。｜兆 XIX, 7.
安。｜上 XII, 4.
｜得 XVII, 10.
｜措 XIX, 7.
｜親 XVII, 1.
宗。｜廟 XIV, 4, 6; — XIX, 8.
｜祀 IX, 6.
容。｜止 IX, 16.
寐。夜｜ V, 8.
富。｜貴 III, 4.

CLEF 41.

辱。｜親 XIV, 5.
將。｜順 XVIII, 2.

CLEF 42.

小。｜國 VIII, 2.

CLEF 43.

就。｜地 VI, 1.

CLEF 44.

居。｜家 XV, 3.
閒｜ I, 1.
履。｜薄冰 III, 6.

CLEF 50.

師。｜尹 VII, 12.

CLEF 53.

庶。｜人 VI, 3, 4.

教。｜以孝 xiii, 2.
｜以弟 xiii, 3.
｜以臣 xiii, 4.
｜民 xii, 1, 2; — xix, 2.
｜敬 ix, 10.
｜愛 ix, 10.
敢。｜侮 viii, 4.
不｜毀傷 i, 5.
不｜惡 ii, 1.
不｜慢 ii, 2.
不｜服 iv, 1.
不｜道 iv, 2.
不｜行 iv, 3.
｜問 xiv, 2.
｜遺 viii, 2.
｜問 ix, 1.
敬。｜親 ii, 2.
｜同 v, 2.
取｜ v, 3.
｜讓 vii, 9.
｜他人 ix, 14.
敬。｜其父 xii, 6.
｜其兄 xii, 6.
｜其君 xii, 6.
｜一人 xii, 6.
所｜者 xii, 7.
所以｜ xiii, 2.
｜天下 xiii, 2, 3, 4.
致｜ xiv, 4, 6.

CLEF 67.

文。｜王 ix, 6.
不｜ xix, 1.

CLEF 72.

日。｜用 x, 9.
｜見 xiii, 1.
明。｜王 viii, 1; — viii, 10; — xiv, 1.
｜察 xiv, 2.
｜堂 ix, 6.
神｜ xiv, 2.
春。｜秋 xix, 9.
是。｜何言 xvii, 3.
昔。｜者 xiv, 1.

致。| 其嚴 X, 5.
| 敬 XIV, 4.

CLEF 140.

莫。| 善 XII, 1, 3, 4.
| 大 IX, 2, 3, 13.
| 重 IX, 13.
| 遺 VII, 7.
萬。| 國 VIII, 3.
薄。| 冰 III, 6.

CLEF 144.

行。| 成 XV, 4.
| 道 I, 6.

CLEF 145.

衣。| 衾 XIX, 4.
補。| 過 XVIII, 1.

CLEF 146.

要。| 君 XI, 2.
| 道 I, 2; — XII, 7.

CLEF 147.

見。| 教 VII, 6.
親。| 安 VIII, 8.
| 臨 IX, 13.

CLEF 149.

言。| 滿 IV, 6.
訓。| 天下 I, 2.
諸。| 侯 III, 5; — XVII, 5.
謹。| 度 III, 2.
| 身 VI, 2.

CLEF 154.

賴。| 之 II, 5.

CLEF 155.

赫。| | VII, 12.

CLEF 158.

身。| 體 I, 5.
| 亡擇行 IV, 5.

CLEF 162.

退。| 思 XVIII, 1.
進。| 思 XVIII, 1.
| 退 IX, 16.
道。| 以禮 VII, 10.
避。| 席 I, 3.

CLEF 163.

郊。| 祀 IX, 5.

TABLE DES MATIÈRES.

FIN.

E. J. BRILL, imprimeur de la Société Sinico-Japonaise, à LEIDE.



